DAS SELBST

Von

Dr. Géza Róheim

(Budapest)

Separatabdruck aus dem VII. Band der »imago« (Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften), herausgegeben von Prof. Dr. Sigm. Freud

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG

LEIPZIG WIEN ZÜRICH

K. 1068.. With the authors compliments

SEPARATABDRUCK aus IMAGO
Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften.
Herausgegeben von Prof. Dr. SIGM. FREUD, redigiert von Dr. OTTO RANK u. Dr. HANNS SACHS.
VII. Jahrgang, 1921. 1. und 2. Heft.
Internationaler psychoanalytischer Verlag Ges. m. b. H.

INSTITUTE OF PSYCHO-ANALYSIS REFERENCE LIBRARY

Das Selbst.

⟨Eine vorläufige Mitteilung[1].⟩

Von Dr. GÉZA RÓHEIM ⟨Budapest⟩.

I. Die magische Bedeutung des menschlichen Körpers.

Verlängerung der Säuglingszeit.

Lassen sich die magisch-religiösen Handlungen und Vorstellungen des Primitiven, die sich auf sein eigenes Ich beziehen, aus irgend einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen und psychologisch erklären? Wir wollen versuchen, in den ontogenetischen Resultaten der Psychoanalyse über die Entwicklungsstufen der Libido eine Parallele und einen Leitfaden zu finden. Wir machen also gleich den Anfang mit der oralerotischen Abart der Autoerotik, mit der Saugelust[2]. Es ist nun natürlich vorauszusetzen, daß ein lange fortgesetztes Saugen des Kindes an der Mutterbrust diese Art der Libidobetätigung besonders verstärken muß, ja eine solche wird wohl nicht immer aus Ursachen der äußeren Notwendigkeit, sondern schon als Symptom der konstitutionellen Saugelust entstanden sein. Dies ist nun durchaus der Fall bei den Primitiven. Bei den Kai in Deutsch-Neu-Guinea werden z. B. Säuglinge von zwei Monaten neben der Milch bereits mit Taro gefüttert, welche die Mutter zu Brei zerkaut und dem Kleinen in den Mund gibt. Ein Mangel an

[1] Raum- und Zeitmangel bestimmen den Verfasser, zunächst nur das Notwendigste an Material und Hypothesen mitzuteilen, eine ausführlichere Behandlung dieser Fragen bleibt für eine weiter ausgreifende Untersuchung vorbehalten. Ein Auszug dieser Abhandlung wurde am Budapester Kongreß vorgetragen.

[2] Vgl. S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 45. K. Abraham: Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. IV. 1916. 81.

Nahrungsmitteln kann also keinesfalls als Ursache angeführt werden, wenn man die Kinder dort noch jahrelang säugt: Vierjährige und ältere kann man noch an der Brust trinken sehen[1]. Ähnlich berichtet Roth über die Eingeborenen der nordwestlichen Distrikte von Queensland. »In all districts the suckling of children continues up to a comparatively advanced age. A mother may commonly be seen with too infants at her breasts and I have often come across children of three, four or even five years running up for a suck.« »Mrs L. in attempting to wean a 4 or 5 years old youngster by taking its Keppel Island mother away on a 3 weeks visit to the Yeppoon, discovered that the latter had during the whole period secretly got one of the other gins to suckle her breasts regularly so as to keep them full.«[2] Die Mutter will sich also den Lustgewinn des Säugens um keinen Preis entgehen lassen und überredet eine andere erwachsene Frau, bei ihr die Stelle des entfernten Kindes einzunehmen[3].

Die magische Bedeutung des Speichels.

Die bleibenden Spuren, welche diese ersten infantilen Lusteindrücke im Leben des Menschen zurücklassen, lassen sich vor allem durch die magische Bedeutung des Speichels erhärten. Wie nun aber die verschiedenen Untersuchungen der Bechterewschen Schule nachgewiesen haben, ist der Speichelreflex bei Hunden nicht bloß eine unmittelbare, d. h. es kann nicht nur durch das Zeigen des Essens ausgelöst werden, sondern auch als Assoziationsreflex, so wirkt z. B. schon der Anblick der Pinzette speichelerregend[4]. Die ursprünglich mit der Nahrungsaufnahme und mit dem Ludeln verbundene Speichelsekretion wird auch bei den Primitiven in den verschiedensten Fällen, wo überhaupt eine positive oder negative Libidoübertragung vorhanden ist, auftreten, denn alle diese Übertragungen sind ja Wiederholungen jener Übertragung, in dem die Nahrungs- und Sexuallust noch undifferenziert vereinigt sind, können

---

[1] Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 1911. 29.

[2] W. E. Roth: Marriage Ceremonies and Infant Life. North Queensland Ethnography. Bull. 10. Records of the Australian Museum. VII. 1908. 14. Vgl. E. Nordenskiöld: Indianerleben. 1912. 63. J. Murdoch: Ethnological Results of the Point Barrow Expedition. IX. Report of the Bureau Am. Ethn. 415. A. Werner: The Natives of British Central Africa. 1906. 105. H. Rehse: Kiziba. 1910. 114. Ploss-Renz: Das Kind. 1911. I. 493—501.

[3] Die Lustempfindungen des Saugeaktes werden ins übernatürliche projiziert und als magische Kraft dem lange Saugenden zugeschrieben. Vgl. Gönczi: Göcsej. 1914. 144, 145. G. F. Abbott: Macedonian Folklore. 1903. 145. P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglauben in Schlesien. 1903. I. 213. F. S. Krauss: Sitte und Brauch der Südslawen. 1885. 545. K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 54. R. Andree: Braunschweiger Volkskunde. 1901. 292. Vgl. das sieben Jahre fortgesetzte Saugen des Märchenhelden z. B. im Bärensohntypus. F. Panzer: Studien zur germanischen Sagengeschichte. 1910. I. 31. Bolte-Polivka: Anmerkungen zu den K. u. H. M. 1915. II. 91.

[4] W. v. Bechterew: Objektive Psychologie. 1913. 256—259. M. Dontchef-Dezeuze: L'Image et les Reflexes conditionnels. Bibl. Phil. Cont. 1914. 13.

also auch die Symptome der ersten libidinösen Eindrücke regressiv beleben. Ich habe neben der positiven auch die negative Libidoübertragung erwähnt: das Aus- und Bespucken steht bei den Primitiven ambivalent für Liebe und Haß ⟨Verachtung⟩. Wenn wir den Anfang mit den aktiven Formen negativer Übertragung machen wollen, so finden wir das Spucken als Abwehr- und Angriffszauber. In Südafrika hütet man sich in einem fremden Haus zu spucken, den Betreffenden würde man gewiß der Bosheitszauberei verdächtigen[1]. »Natives place great faith in spitting they frequently chew medicines and spit them out in the direction of their enemy, they get their ill will ‚off the chest' by the action. They combine selfprotection with the expression of contempt for their enemy by this explosive outlet of their venom«[2] und in Alt-Hellas spuckt das Mädchen, das einen Liebesantrag zurückweist, in ihren eigenen Busenlatz, um den bösen Blick des Zurückgewiesenen abzuwehren[3]. Das letzte Beispiel läßt keinen Zweifel an der Ambivalenz des scheinbar feindlichen Spuckens übrig. Das Mädchen, das sich in seinen eigenen Busen speit, vollzieht an Stelle des Geliebten einen symbolischen Koitus mit sich selbst, sie wehrt den bösen Wünschen ⟨Blick⟩ der Umwelt, indem sie introvertiert, d. h. ihre Libido gegen sich selbst wendet. In der Bretagne ist das gegenseitige In-den-Mund-spucken des Burschen und Mädchens ein feierlicher Akt der Verlobung[4]. In all den Fällen, in denen wir das Spucken als Aggregations-, Segnungs- oder Heilungsritus finden, müssen wir den Speichel als Vehikel einer positiven Libidoübertragung betrachten. Das Bespucken des kranken Körperteils ist eines der beliebtesten Heilmittel in Neu-Süd-Wales, wodurch sie nach ihrer Meinung die Krankheit heraustreiben[5]. Den Mitgliedern des Thi'xide Unterstammes der Omaha war es gegeben, die Krankheit auf folgende Weise zu heilen. Der Kranke bringt dem Medizinmann Pfeil und Bogen, dann bespuckt er den Pfeil und zielt damit viermal nach dem Kopf des Kranken, worauf er ihn damit noch einreibt[6]. Bei den Barotses verabschieden sich Verwandte voneinander, indem sie sich gegenseitig bespucken oder wenigstens mit dem Munde das Bespucken andeuten. Sie spucken auf einen Grashalm und setzen es über das Haupt des Betreffenden, oder sie spucken in ihre eigenen Hände.

[1] Macdonald: Manners Customs and Superstitions of South African Tribes. Journal of the Anthropological Institute. 1890. XX. 131.

[2] D. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 10, 11.

[3] Theocritos: Idyllen. XX.

[4] P. Sebillot: Coutumes populaires de la Haute-Bretagne. 1886. 105. Bei den Jabim zerbeißt der Liebesbewerber eine besprochene Zwiebel und sprüht es gegen die Auserwählte hin. H. Zahn: Die Jabim. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 1911. 327. Über Speichel im Liebeszauber vgl. auch Rascher: Die Sulka. Archiv für Anthropologie. XXIX. 217, 218.

[5] J. Ph. Townsend: Rambles and Observations in New South Wales. 1849. 90.

[6] A. C. Fletcher and F. la Flesche: The Omaha Tribe. XXVII. Report. Bureau Am. Ethn. 1911. 43.

Das alles, um die bösen Geister, d. h. ihre eigene verdrängte Feindseligkeit, zu verscheuchen. Bespucktes Stroh ist ein Tabuzeichen, sie deuten damit an, daß sie eine Übertragung auf den betreffenden Gegenstand vollzogen haben, wodurch es zu einem Teil ihrer Innenwelt geworden ist[1]. Der Speichelbund der Dschagga besteht darin, daß sie sich gegenseitig eine Flüssigkeit in den Mund spucken. So will z. B. der sterbende Ehegatte durch den Speichel den anderen Teil binden, sich der Waisen anzunehmen. Die Formel lautet: »Wenn Du nach meinem Tode die Waisen verlassen solltest, so soll dies Dich töten, wenn Du Dich aber ihrer annimmst, soll der Bund Dir Heil bringen[2].«

Passiv-magische Riten.

Das Spucken ist aber ein zweischneidiges Schwert. Die magische Wirkung kann nicht nur vom Spuckenden ausgehen, sondern sie kann sich auch ebenso leicht gegen ihn wenden. Ein lustbetonter Körperteil strahlt ja diese Lust in Form einer magischen Potenz aus: aber »Post equitem sedet atra cura«, keine Lust ohne Angst. Auf der Insel Siau verwandeln sich die Hexen in Tiere und in dieser Gestalt kriechen sie dann unter die auf Pfählen stehenden Häuser, um den Speichel, der durch die Ritzen des Fußbodens herunterfließt, aufzufangen und damit die Bewohner des Hauses verhexen[3]. In Madagaskar ist das Spucken verboten, wenn jemand sich in der Nähe befindet[4]. Wenn man spuckt, so vergibt man sich, d. h. man läßt einen wichtigen, weil stark affektbetonten Teil der eigenen Persönlichkeit in fremde Hände gelangen. Bei den Cherokee vergräbt man

---

[1] L. Declé: Three Years in Savage Africa. 1900. 77. In Pledeliac spuckt man ins Wasser, um die Dämonen zu vertreiben. P. Sebillot: Le Folklore de France. 1905. II. 214. In Wales spuckt man dreimal auf die Erde — wenn man nachts über ein Wasser setzt — um die bösen Geister und Hexen zu verscheuchen. M. Trevelyan: Folk Lore and Folk Stories of Wales. 1909. 6. Laut dem Talmud bringt auch das zufällig ausgegossene Wasser Verderbnis, wenn man nicht hineinspuckt. J. Scheftelewitz: Sündentilgung durch Wasser. Archiv für Religionswissenschaft. 1914. 397. Vgl. über die Bedeutung des Wassers in diesen Riten als Fruchtwasser. Róheim: Spiegelzauber. 1909. 60. Dann wäre das Spucken in diesen Fällen eine Koitusäquivalente, das Spucken ins Wasser würde den Koitus als Weg der Regression ins Intrauterinleben bedeuten. Wie Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914. 98, 99 richtig hervorhebt, kann das Bespucken auch ein symbolischer Koitus sein ⟨vgl. A. von Löwis of Menar: Nordkaukasische Steingeburtssagen. Archiv für Religionswissenschaft. XIII. 1910. 521—523⟩, in dem die Libido auf eine prägenitale Stufe regrediert ⟨vgl. K. Abraham: Untersuchungen über die früheste Entwicklungsstufe der Libido. Internationale Zeitschrift für ärztl. Psychoanalyse. IV. 1916. 76. »Mundpollutionen«⟩, darum dürfen wir aber das Bespeien im Ritus nicht an sich, in jedem Fall, als symbolischen Koitus deuten: wohl aber als eine zum Ritus erstarrte Abart der prägenitalen Lustgewinnung ⟨d. h. primär, ohne Regression⟩.

[2] J. Raum: Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga. Archiv für Religionswissenschaft. X. 290, 291. Der Medizinmann bespuckt und bespricht das Amulett, an dem dann geleckt wird. Ebenda 273.

[3] B. C. van Dinter: Eenige geographische en ethnographische aanteekeningen betreffend het eiland Siaoe. Tijdschrift voor Indische Taal-Land en Volkenkunde. XLI. 381.

[4] A. van Gennep: Tabou et Totemisme a Madagascar. 1904. 331.

den Speichel unter einem vom Blitz getroffenen Baum, der Betreffende, dessen Speichel so behandelt wird, fühlt sich sofort krank, seine Seele schrumpft zusammen und in sieben Tagen ist er tot[1]. In Hawai begleitet den König sein vertrauter Diener, dem liegt es ob, des Königs Speichel in einem tragbaren Spucknapf zu sammeln und so zu verhindern, daß er in die Hände der bösen Zauberer falle[2]. Wir können nunmehr zusammenfassen: die magische Bedeutung des Speichels ist eine affektive, libidinöse, die magische Kraft, eine Projizierung der libidinösen Regungen ins Übernatürliche[3]. Wir bleiben immerhin noch innerhalb des Geltungsgebietes der oralen Zone bei der Betrachtung des Hauchzaubers. Im großen und ganzen haben wir es hier mit einer reduzierten, weniger sinnfälligen, halbsymbolischen und daher auch mehr sublimationsfähigen Form des Bespuckens zu tun. Dementsprechend sind die Abarten des Angriffs- und Abwehrzaubers, die auf eine uranfängliche Haßeinstellung des Individuums der Außenwelt gegenüber zurückgehen, hier weniger augenfällig, das Soziale, die Übertragungsform, der Heilzauber überwiegt, wenn es auch an den primitiveren Formen nicht mangelt. Bei den Kaitish in Zentralaustralien blasen die Frauen auf ihre Finger und führen dann krallende Bewegungen in der Richtung des Mannes, den sie zu verderben wünschen, aus. Der Mann siecht nun hin und wird wie ein Gerippe[4]. Dies entspricht vollkommen dem Ritus des Puliliwuma (= Speichelwerfen) bei den Arunta, nur daß die Kaitish eine weniger primitive Form bewahrt haben. Die Arunta bespucken ihre Fingerspitzen und führen dann stoßende Bewegungen in der Richtung ihres Opfers aus. Dadurch wird der Betreffende mager und schwach[5]. Ein Schutzzauber der Bateke besteht darin, daß sie eine gewisse Kräuterart kauen und die betreffende Person oder Sache dann anblasen und mit den gekauten Kräutern bespucken[6]. In folgendem Sulkabrauche

Hauchzauber.

[1] James Mooney: Sacred Formulas of the Cherokees. VII. the Report Bureau of Am. Ethn. 1891. 392.

[2] W. Ellis: Polynesian Researches. 1830. I. 365. Vgl. J. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 287–290. Über die passiv- und aktivmagische Verwendungen des Speichels siehe E. S. Hartland: The Legend of Perseus. 1894. II. 258–276. Crawley: The Mystih Rose. 1902. 112. Speichel verursacht die magische Geburt. Hartland: The Legend of Perseus. I. 120, 122, 128–130, 160, 161. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 191–198, 150.

[3] Die Ausdrücke »Glück« und »magische Kraft« sind nur verschiedene Abstufungen desselben Grundkomplexes: um Glück zu haben, bespuckt man das Geld bei Kauf und Verkauf. M. Peacock: The Folklore of Lincolnshire. Folk-Lore. XII. 179. Ebenso den ersten Fisch beim Fischfang. Gönczi: Göcsej. 1914. 226. (Mit dem Zauberspruch: »Dein Vater, deine Mutter und alle deine Anverwandten mögen herkommen.«) Dasselbe pflegt man auch in Ungarn zu sagen, wenn man Geld erhält.

[4] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 464.

[5] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 552. Vgl. W. L. Hildburgh: Notes on Singhalese Magic. Journal of the Anthropological Institute. 1908. 163, 164.

[6] L. Guiral: Les Batékés. Revue d'Ethnographie. V. 1886. 163.

scheinen Blasen und Schwängern als gleichwertige Handlungen aufzutreten. Wenn ein Mädchen einem Manne den Koitus verweigert, so paßt er, wenn der Mond im ersten Viertel steht, in der Nähe ihrer Wohnung auf, bis sie heraus kommt, um sich im Mondschein zu ergötzen. Dann nimmt er Kalk[1], bläst ihn gegen den Mond[2], wobei er ivu-ivu-ivu-vur lispelt. Hiedurch soll bewirkt werden, daß das Mädchen nach seiner Verheiratung Mißgeburten zur Welt bringt oder so häufig schwanger wird, daß sie bald sterben muß[3]. Auch beim Heilzauber gehen Bespucken, Lecken[4] und Anblasen ineinander über. Die Eingeborenen an der Astrolabebucht beblasen eine Ingwerwurzel und bemurmeln sie, sie sagen z. B.: »Mache den Kranken gesund«, dann wird die Wurzel gekaut und auf die Wunde oder kranke Stelle gespuckt[5]. Die Eskimo erzählen, in uralten Zeiten gab es noch keine Schamanen, wenn jemand krank war, so ließ man einfach einen holen, der sich auf das Wegblasen der Krankheit verstand. Er sprach nicht, vom bloßen Blasen und Berühren wurde der Kranke gesund. Nun war die Reihe an den Freunden des Kranken mit dem Blasen, um den Geruch des ersten Blasens wegzublasen[6]. Auch bei den Tschuwaschen heißt der Medizinmann »der Anblaser«. Dieses Anblasen ist eigentlich eine Art Spucken, das man am besten mit dem Wörtlein *τφῦ* schildern kann. Die Tschuwaschen pflegen übrigens das Hermurmeln der Zaubersprüche und

[1] Zur magischen Verwendung des Kalkes vgl. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. ⟨Ursprung des Begriffes der Zauberkraft.⟩ 1914. 126, 254.

[2] Mond hier dem Weibe im allgemeinen gleichgesetzt. Vgl. Sadger: Über Nachtwandeln und Mondsucht. 1914. Derselbe: Ein merkwürdiger Fall von Nachtwandeln und Mondsucht. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. IV. 262. Hina, das erste Weib wird in den Mond versetzt. Tregear: Maori-Polynesian Comparative Dictionary. 76. ⟨Marquesas.⟩

[3] Rascher: Die Sulka. Archiv für Anthropologie. XXIX. 218. Vgl. die bekannten Beziehungen des Mondes zu den Mißgeburten. ⟨Mondkalb etc.⟩ Die Häufigkeit der Schwangerschaften wohl in Zusammenhang mit dem Mondwechsel.

[4] Zur erotischen Bedeutung des Leckens als Heilzauber mag eine chinesische Sage herangezogen werden. Eine Frau träumt, daß ein gehörnter Hund sie beleckt. Infolge dieses Traumes wird sie schwanger und gebiert einen Sohn, der »junger Hund« heißt. J. J. M. de Groot: The Religious System of China. Vol. VI. 1133.

[5] B. Hagen: Unter den Papuas. 1899. 257. Man vergleiche die bekannte Kinderart, sich die Schmerzen von den Eltern und Pflegepersonen wegblasen oder wegküssen zu lassen.

[6] F. Boas: The Eskimo of Baffins Land and Hudson Bay. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. XV. 1901. 133. Man wird allerdings mit Jones ⟨Die Empfängnis der Jungfrau Maria. Jahrbuch. VI. 1914. 140⟩ annehmen müssen, daß diese magischen Komplexe ⟨Hauchzauber, Wortzauber siehe weiter unten⟩ einen Teil ihrer unbewußten Bedeutung einer Verschiebung von der analerotischen auf die oralerotische Zone zu verdanken haben. Vgl. oben das Wegblasen des Geruches. Ein bekannter Herr sagte mir einmal, über seine eigenen Verse spottend: »Es ist wie beim Scheißdrang, es muß heraus«. Ein anderes Mal bemerkte er, er habe bereits einen ganzen Düngerhaufen voll Verse geschrieben. Nur scheint es mir nicht zulässig, deshalb die selbständige Bedeutung der Oralerotik bei der abweichenden Bildung dieser Vorstellungen leugnen zu wollen.

das Bespucken des Medizinmannes mit einem Worte zusammenfassend »Anblasen« zu nennen[1].

Zauberspruch.

Da sich der Übergang nun von selbst vorbereitet, wird es vielleicht nicht allzu kühn erscheinen, wenn wir die ursprünglichste Bedeutung der magischen Kraft der Zaubersprüche ebenfalls im Gebiete der Oralerotik suchen. Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein, wird man mir entgegenhalten. Nun glaube auch ich wie Mephisto, daß das nicht gar so notwendig ist. Die ersten Lallmonologe der Kinder werden wohl eher als lustvolle Betätigungen der Lippen, die sich erst langsam zum Nachahmen und erst dadurch zum Begrifflichen entwickeln, zu betrachten sein und nicht als bewußte Versuche, irgend einen Gedanken mitzuteilen. Die Regression in diesem Zustand des Lallens erklärt den eigentlichen Sinn der »Abracadabra«, der unverständlichen ‹fremdsprachigen› oder sinnlosen Zauberwörter. Der erste Unterricht im Reden wird ja dem Kinde von den Eltern in einer Sprache erteilt, welche von diesen noch nicht verstanden wird, also eine fremde ist, und ebenso spricht dann der Zauberer, eine Neuauflage des übermenschlich mächtigen Vaters, eine fremde oder eine archaisierende Sprache. ‹Völkische und individuelle Vergangenheit!› Wir haben die gradweise erfolgende Akkulturation desselben magischen Verfahrens vom Spucken bei den Arunta bis zum Blasen bei den Kaitish verfolgt. Nun finden wir bei den Ilpirra wörtlich dasselbe, nur daß hier das »Besingen« an Stelle des Speichels und Hauches getreten ist[2]. Ebenso wie man den Menschen bezaubern kann, wenn man seines Speichels habhaft wird, kann auch das gesprochene Wort passiv magisch wirken. Wenn eine Sulkafrau ihrem Mann entläuft, so macht er eine Schlinge in einem Bindfaden, schleicht sich vorsichtig in die Nähe des Hauses, in welchem die Frau sich aufhält und hält hier die offene Schlinge in Bereitschaft, indem er Zauberworte über dieselbe flüstert. Sobald die Frau spricht, zieht er die Schlinge zu. Darauf macht er einen Spalt in eine bestimmte Schlingpflanze und steckt den geknoteten Bindfaden hinein. Sobald dann der erste Regen auf die Frau fällt, sollen sich ihre Glieder krümmen, sie soll Wunden bekommen, abmagern und sterben. Dieses Verfahren heißt das »Stimmenbinden« oder »Lautbinden«[3].

Die magische Bedeutung der Speise. Aktive und passive Formen des Todeszaubers.

Das letzte mit der Oralerotik noch immer eng verbundene Thema, das uns in diesem Zusammenhange beschäftigen soll, ist die magische Bedeutung der Speise. Der Mensch, der einen Teil seiner noch undifferenzierten Ich- und Sexuallibido auf die genossene

[1] Mészáros: A csuvas ősvallás emlékei. ‹Die Urreligion der Tschuwaschen› 1909. 271. Vgl. F. S. Krauss: Slawische Volksforschungen, 1908. 65. Munkácsi: Votják népköltészeti hagyományok. 1887. 177 und das afrikanische Material. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. 144. H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. I. II. Siehe laut Index »Sacrifices«, ferner D. Westermann: The Shilluk People. 1912. 119.

[2] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 552, 553.

[3] R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 190, 191.

Speise überträgt, wird eben durch die Speisenüberreste, die möglicherweise eine innige Verbindung mit seiner Person hätten eingehen können und nun sich in Feindeshänden befinden, empfindlich verletzbar sein. Anderseits wird aber das übertragbare Lustgefühl der Oralzone in Form einer magischen Wirksamkeit von der Speise ausstrahlen und die Überreste werden sich anderen gegenüber aktiv magisch verhalten. Das Übelwollen des Mächtigeren, der die übriggelassene Speise und die damit einhergehende engere Verbindung mit der hochheiligen Person dessen, der es übrig gelassen hat, dem anderen nicht gönnt, kann Fatales bewirken. Ein junger, kräftiger Maorisklave ißt die übriggelassene Mahlzeit des Häuptlings, man sagt ihm, was er getan und bis zum Abend desselben Tages stirbt er unter schrecklichen Krämpfen. Ebenso stirbt die Maorifrau, die Obst von einem tabuierten Ort gegessen hatte[1]. Das sind aber Ausnahmen. Häufiger verhält sich die Speise passiv magisch. Wenn man in Neuseeland einen Menschen töten will, so trachtet man etwas in die Hände zu bekommen, was dem betreffenden gehört hat, eine Haarlocke, ein Stück seines Kleides oder etwas von seiner Speise, über den Gegenstand werden nun Zaubersprüche hergesagt, man vergräbt ihn und wie die Speise oder der Fetzen verfault, so auch der, dem sie ursprünglich gehört hat[2].

Die Speise im Liebeszauber.

Aber die Speise ist nicht bloß dem Tode dienstbar, sie ist auch der Weg zur Liebe. Es ist eine häufige Form des australischen Freierbrauches, daß der Mann der Frau eine Speise anbietet. Nimmt sie dieselbe an, so hat sie damit auch den Eheantrag angenommen. Strehlow berichtet: »Es besteht noch heute unter den Schwarzen die Sitte, daß ein Mann, der eine Frau oder ein Mädchen verführen will, derselben Fleisch zum Essen anbietet. Nimmt sie es an, so ist das ein Zeichen ihrer Einwilligung[3].« Wenn ein Kurnaimädchen sich mit dem Auserwählten aus dem Staub machen will, so läßt sie ihm sagen: »Wirst du etwas Essen für mich suchen.« Man versteht, daß das einen Heiratsantrag bedeutet[4].

In Neu-Guinea bei den Jabim ist die Hochzeit sicher, sobald der Bursche einmal von dem Mädchen gekochte oder gebratene

[1] J. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 134, 135. Vgl. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 149.

[2] Taylor: Te ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. 1870. 89. 167. R. Shortland: Traditions and Superstitions of the New Zealanders. 1854. 117. Vgl. Taplin: The Narrinyeri. 1878. 24. H. E. A. Meyer: Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribes. Woods: Native Tribes of South Australia. 1879. 196. Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 218, 221. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 203, 204. Th. Williams: Fiji and the Fijians. 1858. I. 249. H. H. Romilly: From my Verandah in New Guinea. 1889. 83. H. Schnee: Bilder aus der Südsee. 1904. 319. Frazer: Taboo. 1911. 126–130.

[3] C. Strehlow: Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien. (Veröff. Städt. Völker-Museum. Frankfurt a. M.) 1908. II. 54.

[4] Fison and Howitt: Kamilaroi and Kurnai. 1880. 200.

Taro gegessen hat[1]. Man würde gewaltig irren, wenn man in allen diesen Bräuchen nur die Andeutung der zukünftigen Gemeinsamkeit von Tisch und Bett sehen würde. Es handelt sich vielmehr um eine direkte Gefühlsübertragung, das Geschenk ist gleich dem Schenkenden und das Liebesobjekt wird mit dem Essen einfach einverleibt. Die Buckaua machen beim Liebeszauber ein Gemisch von gelblicher Erde, Rötel etc.: in einem Stückchen Fisch oder Fleisch wird ein kleiner Einschnitt gemacht, von dem Gemisch wird ein wenig hineingesteckt und der Bissen wird dem Mädchen gereicht. Dies macht dasselbe lüstern nach dem Geber[2]. Der Zusammenhang mit dem Speichelzauber ist ganz klar aus folgendem Beispiel. Wenn bei den Sulka ein Mann nach einer Frau Verlangen hat, so nimmt er eine Kokosnuß, murmelt darüber eine Zauberformel und spuckt auf den Kern, dann wird die Nuß so gelegt, daß die Frau oder das Mädchen davon essen muß: geschieht dies, so verliert sie ihren Widerwillen gegen den Mann und folgt ihm willig[3]. Ähnliches läßt sich aus Europa vielfach belegen. In Böhmen glaubt man z. B., daß, wenn ein Bursche nach einem Mädchen von demselben Stücke ißt, so verliebt er sich in sie[4]. Die erogenen Zonen haben ja das Primat nur langsam an die Genitalien abgetreten und bei feierlichen, affektbetonten Anlässen kommt mit Hilfe der Verschiebung nach oben eine Regression ins Infantile zustande. Das gemeinsame Essen ist ein symbolischer Koitus[5]. So scheint man es z. B. am Encounter Bay aufzufassen, denn nach der Männerweihe sind die Jünglinge den Frauen gegenüber eine Zeit lang »rambe«, d. h. heilig, tabu und dann darf keine Frau, nicht einmal die eigene Schwester, vom Jüngling Essen annehmen, bis zum Zeitpunkt, wo sie die Erlaubnis erhalten, um eine Frau zu freien[6]. Das Annehmen hat nämlich Folgen. Morrison berichtet: wenn bei den Stämmen des Cairns Distrikt eine Frau von einem Manne Nahrung annimmt, wird dies nicht nur als eine Art Ehebruch, sondern auch als Grund der Empfängnis betrachtet[7]. Daran reihen sich nun verschiedene Zeugnisse aus Zentral- und Westaustralien. Bei den Arunta findet eine Frau Lalitjafrüchte und nach reichlichem Genuß derselben stellt sich eine Übelkeit ein, nun ist ein Lalitja-Ratapa ‹Kinderkeim laut Strehlow, Spirit-child laut Spencer and Gillen› in sie eingedrungen[8]. Ja, wenn man bemerkt, daß sich bei einer Frau nach dem Genusse von

[1] H. Zahn: Die Jabim. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. 1911. III. 300.
[2] Stefan Lehner: Bukaua. Ebenda. 459.
[3] Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 192.
[4] Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 366. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 155. Anm. 1.
[5] Vgl. Róheim: Ebenda, S. 144.
[6] H. E. A. Meyer: Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribes. Woods: l. c. 187.
[7] J. G. Frazer: Beliefs and Customs of the Australian Aborigines. Folk-Lore. 1909. 352.
[8] Strehlow: Die Aranda und Loritjastämme. 1907. I. 1.

Fleisch Üblichkeiten einstellen, so ist eigentlich nicht ihr Mann, der ihr das Fleisch gebracht hat, für die Geburt verantwortlich, sondern der betreffende Totemvorfahre, dem es danach gelüstet, von dieser Frau wiedergeboren zu werden[1]. Basedow berichtet über die Larrekya und ihre Nachbarstämme: Tötet ein Mann auf der Jagd ein Tier oder findet er irgendwelche Nahrung, so gibt er es seiner Frau zu essen in dem Glauben, daß dies die glückliche Geburt eines Nachkommen hervorruft. Empfängnis wird hier nicht als Folge des Geschlechtsverkehrs angesehen[2]. Am Tully River werden unter anderen folgende Gründe als Ursache der Empfängnis angenommen: »A woman begets children a) because she has been sitting over the fire on which she has roasted a particular species of black bream, which must have been given to her by the prospective father, b) she has purposely gone a hunting and caught a certain kind of bull-frog«[3]. Unter den Ingarda am Gascoyne River findet sich der Glaube, daß die Kinder durch eine Speise erzeugt werden, welche die Mutter vor dem ersten Anzeichen der Schwangerschaft genossen hat. Zum Beispiel der Vater speert ein kleines Tier, genannt »Bandaru« und gibt es der Mutter zu essen, die davon schwanger wird. Das Kind trägt nun ein Zeichen an der Hüfte, wo es vom Vater in Tiergestalt gespeert wurde, bevor seine Mutter

---

[1] Strehlow: Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien. 1908. II. 54. Nach dem Genuß des Fleisches stellt sich bei ihr Übelkeit und Erbrechen ein. Am nächsten Tag geht sie an einem Felsen vorbei und sieht dort einen Mann. Das ist ein Totemvorfahr: mit einer namatuna (= Schwirrholz, die im Liebeszauber gebraucht wird. Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 541) wirft er (sexualsymbolistisch zu verstehen vgl. A. S. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914. 99) die Frau an die Hüfte und verschwindet dann in die Erde, die namatuna geht in die Frau ein und nimmt dort menschliche Gestalt an. Ins Lager zurückgekehrt spürt sie drückende Schmerzen im Leibe und sagt: »Ich bin am Rande des Felsens gegangen. Da habe ich am Felsen einen Mann mit einem Stirnband vor mir stehen sehen. Obwohl ich ihn gesehen habe, habe ich nichts mit ihm zu schaffen gehabt. (Dieses Ableugnen des Geschlechtsverkehrs vor der Empfängnis scheint darauf hinzudeuten, daß die Kenntnis des Zusammenhanges schon mehr als unbewußt, auch vorbewußt zu nennen ist). Als ich Sämereien bereitete, spürte ich Schmerzen und einen Druck im Leibe. Der Mann erwidert: Du hast ein Kind empfangen. Den Namen gibt dem Kinde sein Großvater (väterlicherseits), der derselben Heiratsklasse wie das Kind und auch wie der Totemvorfahr angehört. (Ebenda 54, 55.) Das Kind ist eigentlich der wiedergeborene Großvater: die Vision am Felsen ist ein symbolischer (Wurf-Koitus) Tagtraum, in dem der Totemvorfahr zunächst den Schwiegervater, letzten Endes den eigenen Vater der Frau vertritt. Das Verschwinden in der Erde ist einem Verschwinden in der Frau gleich zu achten. Ausführlicher handle ich über diese Fragen in meiner Arbeit über Totemismus in Australien.

[2] H. Basedow: Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia. Transactions of the Royal Society of South Australia. 1907, XXXI. 4.

[3] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. Bull. 5. N. Q. E. 1903. 22. Vgl. Spencer: The Native Tribes of Northern Australia. 1914. 270, 271. Der Frosch, der in Europa den Uterus symbolisiert (vgl. R. Andree: Votive und Weihegaben. 1904. 129) vertritt also hier das Kind.

es gegessen hatte[1]. Daß Essen und Sexualakt im Unbewußten einander gleichgesetzt werden, geht auch aus einem Verbot der Arunta, Unmatjera und Kaitish hervor. Bei diesen Stämmen darf nämlich niemand vom Fleische eines Tieres essen, welches sein Schwiegervater getötet oder auch nur gesehen hat[2]. Ebensowenig darf der Schwiegervater dabei sein, wenn der Schwiegersohn ißt, sonst würde das Essen verderben, der Schwiegervater würde »seinen Geruch hineinwerfen«[3]. Das, was der Mann dem Schwiegervater genommen hat, ist ein anderer Genuß — seine Tochter. Der verdrängte Neid des Schwiegervaters bezieht sich eigentlich auf den Geschlechtsgenuß und wird darum durch den damit im Unbewußten einen Komplex bildenden Akt des Essens hervorgerufen.

Oralerotische Erklärung dieser Vorstellungen. Schamgefühl beim Essen.

Nun sind ja alle diese infantilen Sexualtheorien nur durch eine Regression der Schwangeren auf die ursprüngliche Oralerotik[4] zu verstehen ⟨vgl. die bekannte Süchtigkeit der Schwangeren[5]⟩, welche bewirken kann, daß sie die beiden Objekte ihrer Wünsche, nämlich Kind und Speise identifiziert. Die lange und vergeblich diskutierte Frage, ob der Zusammenhang von Geschlechtsverkehr und Empfängnis von den Zentralaustraliern bloß geflissentlich auf Grund ihrer hochentwickelten animistischen Theorien geleugnet wird oder ob sie infolge ihres primitiven Urzustandes diese Entdeckung noch nicht gemacht haben, erhält nun eine befriedigende Lösung[6]: der Zustand ist wirklich infantil-primitiv, denn das Unbewußte weiß das Geheimnis der Zeugung schon, doch das Bewußte kann es noch nicht zugeben. Daher entsteht einerseits ein Konflikt, dessen intrapsychische Spannung in der Form von religiösen Vorstellungen und Riten abreagiert wird, anderseits eine Regression der Libido, auf den noch primitiveren Urzustand der reinen Oralerotik, die keine Differenzierung zwischen Eßlust und Sexuallust kennt. Dazu eine Parallele in Hemmungsform. Das Schamgefühl nämlich, welches bei uns nur als Hemmung der genitalen und exkrementellen Funktionen bekannt ist, tritt bei den Primitiven als eine häufige Begleiterscheinung des Essens, also der oralen Lustgewinnung auf. Cameron berichtet, daß alle Warua sich selbst Feuer anzünden und

[1] A. R. Brown: Beliefs concerning child birth in some Australian Tribes. Man. 1912. 180. Vgl. die Deutung, die Reik: Die Couvade und die Psychogenese der Vergeltungsfurcht. Imago. 1914. ⟨Probleme der Religionspsychologie. 1919. 52⟩ zur Erklärung der Verbote, laut denen der Vater des Neugeborenen gewisse Tiere nicht essen darf, gibt. Siehe Analoges weiter unten.

[2] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 609.

[3] Spencer and Gillen: Ebenda. 610.

[4] Vgl. K. Abraham: Untersuchungen über die früheste Entwicklungsstufe der Libido. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1916. 71.

[5] Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I. 916—920. Auch im Volksglauben ⟨die Speise, die der Frau verweigert wurde, wird am Kinde als Mal sichtbar⟩ findet sich diese Identifikation.

[6] Vgl. A. van Gennep: Mythes et Legendes D'Australie. 1906. XLIX. P. W. Schmidt: Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen. Zeitschrift für Ethnologie. 1908. 879.

selbst ihre Speisen kochen. Keiner gestattet, daß andere ihm zusehen, wenn er ißt oder trinkt und doppelt streng bewahrt man Geheimnisse gegenüber dem anderen Geschlecht[1]. Oder führen wir die berühmten Zeilen von den Steinens an, wo er erzählt, welche Wirkung es auf die Bakarri ausübte, daß er sein Abendessen in Gesellschaft verzehren wollte. »Alle senkten die Häupter, blickten mit dem Ausdruck peinlicher Verlegenheit vor sich nieder oder wandten sich ab und Paleko deutete nach meiner Hütte. Sie schämten sich«[2]. Auch die Karajafrauen schämen sich in Gegenwart der Fremden zu essen[3].

Die Speise und die Übertragbarkeit der Eigenschaften.

Nun läßt sich auch ein anderer weitverbreiteter Zug des primitiven Seelenlebens erläutern, nämlich der Glaube an die Übertragbarkeit der Eigenschaften des gegessenen Menschen oder Tieres auf den Esser. Was man ißt, das liebt man, aber der Satz läßt sich für die Primitiven auch umkehren: was man liebt, das ißt man. Anderseits ist es ja klar, daß jede Libidoübertragung das Bedürfnis, dem geliebten Objekt nachzuahmen, in sich schließt. Der Bär imponiert dem Eskimo durch Körperkraft und Unerschrockenheit, also essen sie in der Kindheit Bärennieren, damit sie zu tapferen Bärenjägern heranreifen[4]. Ähnlich berichtet Sternberg über das Bärenopfer der Giljaken. »In diesem Genießen wird kein bloßer Akt des Essens gesehen, sondern die Aufnahme der mächtigen Eigenschaften des Bären in den eigenen Körper.« Eine Frau z. B. darf nicht vom Herzen des Bären genießen, welches Mut, eine für die Frau vollkommen unnütze Eigenschaft verleiht[5]. Die Australier am Mary River essen am liebsten vom Fleische der berühmtesten Häuptlinge, denn dadurch hoffen sie, deren Eigenschaften zu erben[6]. Daß eben diese Riten als Liebesbeweise aufzufassen sind, wird ja von den Primitiven ausdrücklich bezeugt. So sagen z. B. die Dierie, daß sie das Fett ihrer Verwandten darum essen, damit die Trauer von ihrem Herzen weichen möge. Bemerkenswert ist auch, daß bei den matrilinear rechnenden Dieri Kinder von der Mutter und die Mütter das Fleisch ihrer Kinder essen, aber der Vater ißt nicht von seinem Kinde und das Kind nicht von seinem Vater. Die Tangara tragen die Leichen ihrer Verwandten mit sich herum »and whenever they feel sorrow for the dead they eat some of their flesh until nothing remains but the bones«[7]. Hochwichtig ist folgende

[1] V. L. Clameron: Quer durch Afrika. 1877. II. 61.

[2] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. 1897. 69.

[3] F. Krause: In den Wildnissen Brasiliens. 1911. 257. Vgl. E. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 148.

[4] F. Nansen: Eskimoleben. 1903. 186.

[5] L. Sternberg: Die Religion der Giljaken. Archiv für Religionswissenschaft. VIII. 458. Weiteres Material siehe bei Crawley: The Mystic Rose. 1902. 156. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. Kap. V.

[6] Mc Donald: Modes of preparing the dead among the Natives of the Upper Mary River. Journal of the Anthropological Institute. II. 1872. 179.

[7] A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 751.

Angabe. In Queensland finden sogenannte Liebesschmäuse statt. Stirbt eine junge Frau oder ein junges Mädchen, so verzehren die Männer, die sie liebgehabt haben, gewisse Teile des Körpers, wobei sie sich weiß anmalen[1]. Bei den Gebar im nördlichen Teile von Neu-Guinea werden die Genitalien eines getöteten Mannes von einem alten Weibe, die einer Frau von einem alten Manne verzehrt[2]. Hier dürften die Alten wohl als Vertreter der Eltern der ersten Liebesobjekte des Kindes aufzufassen sein.

Analerotik. Passiv-magische Bedeutung der Exkremente.

Eine zweite bedeutsame erogene Zone ist die anale, die ebenfalls geeignet ist, eine Anlehnung der Sexualität an andere Körperfunktionen zu vermitteln[3]. Die bei der Entleerung der Exkreta auftretende Lustempfindung transponiert sich in ganz ähnliche Vorstellungen, wie wir dies oben für die Lippenzone festgestellt haben. Auch hier finden wir, daß das Scheiden eines libidinös bedeutsamen Teiles aus dem Körper lebhafte Affekte der Furcht auslöst, die in der passiv-magischen Rolle der Exkremente ihren Ausdruck finden. Auch hier finden wir, daß die endopsychische Wirksamkeit der infantil-analen Lustgefühle als reell bewertet und den Exkreten eine aktiv-magische Potenz zuerkannt wird. Am Proserpine River glauben die Eingeborenen, daß sie krank gemacht werden können, wenn man ihre Exkremente verbrennt, daher bedecken sie diese immer mit Erde, am Bloomfield und Pennefather River betrachtet man jedoch nur die Exkremente von kleinen Kindern, die noch nicht gehen können, als schutzbedürftig[4]. Dasselbe finden wir bei den Mafulu in Neu-Guinea. Die Erwachsenen zeigen gar keine Sorge in betreff der Exkremente und des Urins, aber die Ausscheidungen der kleinen Kinder werden von der Mutter sorgfältig versteckt oder in den Fluß geworfen[5]. Während also die Erwachsenen dieser Stämme die analerotischen Regungen schon überwunden

[1] O. Bergmann: Die Verbreitung der Anthropophagie. 1893. 29. Leider ohne Quellenangabe.

[2] Th. H. Ruys: Bezoek an den Kannibalenstamm von Noord Nieuw Guinea. Tijdschrift van het koninlijk Nederlandsche Aardrijkskundig Genootschap. XXIII. 1906. 328 ex Frazer: Taboo. 1911. 190. Vgl. des weiteren Steinmetz: Endokannibalismus. Mitt. d. W. A. G. XXVI. 1–28.

[3] S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 49.

[4] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull 5. 1903. 22.

[5] W. Williamson: The Mafulu Mountain People of British New Guinea. 1912. 280. Hingegen ist es mir nicht ganz klar, warum »the inedible remnants of recently consumed vegetable food« nur den Erwachsenen gefährlich werden können. Exkremente der Kinder und Speisenüberreste der Erwachsenen werden, um sie vor den Angriffen der feindlichen Zauberer zu schützen, ins Wasser geworfen und man gießt Wasser über Kinderurin. Ebenda 281. Zur schützenden Intrauterinbedeutung des Wassers vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 60–64. Vgl. das Verbrennen der Exkremente. H. Schnee: Bilder aus der Südsee. 1904. 349. Codrington glaubt annehmen zu dürfen, daß in Melanesien die Sitte, die Notdurft im Meere zu verrichten, aus dem Glauben stammt, daß das Wasser die Exkremente vor den Machenschaften der Zauberei schützt. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 204.

haben, leben diese als Regression auf ihre infantile Einstellung in den Müttern wieder auf. Im allgemeinen fällt das Analerotische auf relativ früher Stufe der Verdrängung anheim und es dürfte diesen Regungen eine größere Bedeutung zuzuerkennen sein, als sich aus dem unverblümten, d. h. nichtsymbolischen Beispielen erhärten läßt[1]. Bei den Kakadu in Nordaustralien ist das Verbrennen von »Korno«, d. h. Exkrement, die allgemeinste Art des Vernichtungszaubers. Deshalb gibt auch jeder sehr acht auf seine Exkrete, verdeckt oder versteckt sie, und die Lagerplätze der Kakadu sind reiner als die der meisten Eingeborenen[2]. Jeder Tod aus natürlichen Ursachen wird in Victoria dem Umstande zugeschrieben, daß die Exkremente des Kranken verbrannt worden sind[3].

Aktiv-magische Bräuche.

Diese passiv-magischen Bräuche zeigen jedoch nur die Empfindungen in der Verdrängungsform. Die infantile Lust an dem Betasten der Exkremente wird auf die Zauberer projiziert und in ein scharf betontes Meiden des Exkrementellen umgewandelt[4]. Die ursprünglichere Befriedigungsform leuchtet jedoch aus den Bräuchen hervor, in denen ein Berühren oder Essen der Exkremente anderer zur Erhöhung der Zauberkraft oder zur Erlangung gewisser Eigenschaften dient und auch in denen man die eigenen Exkremente positiv-magisch verwendet, d. h. mittels ihrer eine magische Wirkung auf andere auszuüben vermag. Bei gewissen Stämmen des nordöstlichen und zentralen Teiles von Victoria ist das Essen von Menschenkot ein Bestandteil der Weiheriten, deren bewußten Zweck die Erhöhung der Zauberkraft bildet[5]. Dieselben Stämme nämlich, die diese Riten bei der Männerweihe beobachten, halten ihre Lagerplätze frei von allen Ausscheidungen, aus Furcht, die bösen Geister oder Feinde könnten sie dadurch verzaubern[6]. Die Kakadu, bei

[1] Namentlich wird ein Teil der Analerotik in der magischen Bedeutung der harten und glitzernden Gegenstände ⟨Bergkristall⟩ sublimiert, hierüber an anderer Stelle ausführlicher. Siehe vorläufig das Material bei Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. ⟨Ursprung des Begriffes der Zauberkraft.⟩ 54.

[2] B. Spencer: The Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 257. Zur Reinlichkeit vgl. S. Freud: Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. II. 1912. 132. Charakter und Analerotik.

[3] W. Stanbridge: On the Aborigines of Victoria. Transactions of the Ethnological Society. I. 299.

[4] Atnatu, der Vatergott der Kaitish, hat, wie sein Name andeutet, keinen Anus. Dafür ist aber sein Gesicht sehr schwarz. ⟨Wiederkehr des Verdrängten: Verschiebung nach oben.⟩ Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 498.

[5] Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 1905. 118.

[6] R. H. Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 1905. 112. Vgl. dasselbe bei den Kamilaroi. W. Ridley: Report on Australian Languages and Traditions. Journal of the Anthropological Institute. II. 27 und bei den Wiradthuri. R. H. Mathews: The Burbung of the Wiradthuri Tribes. Journal of the Anthropological Institute. 1896. 278. Man bringt die Novizen nach goonambang ⟨excrement-place⟩. Hier zeigt man ihnen die weißen Kristalle, die man Exkremente des Gottes Goign nennt. ⟨Vgl. G. F. Angas: Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand. 1847. II. 224.⟩ Nun

denen, wie wir oben gesehen haben, das Verbrennen von Korno die allgemein übliche Art des Todeszaubers bildet, pflegen, wenn ein Bursche schwach und klein ist, den Korno eines starken Mannes zu stehlen und zu verbrennen. Dadurch wird der Knabe stark, der Mann aber verliert seine Kraft und stirbt[1]. Daß der Kot einen Bestandteil des Liebestrankes bei den Apachen bildet[2], besagt einfach, daß die erotischen Triebe durch eine Regression auf die infantile Analerotik einen bedeutenden Libidozuschuß erhalten. Dieselbe Erklärung trifft auch zu, wenn wir finden, daß Frauen im Mittelalter auf ihrem bloßen Hintern Brotteig kneten und von diesem Brote ihren Männern geben, um diese verliebter zu machen[3]. Wenn die Zulu, bevor sie über einen Fluß setzen, Krokodilexkremente kauen und mit diesen ihre eigenen Körper bespucken[4], so ist das eine ganz ähnliche Liebesbezeugung den Krokodilen gegenüber wie das Verfahren der Patientin Jungs, die sich zu seinem Empfang vom Kopf bis zu den Füßen mit Kot einschmiert und ihn lachend fragt: »Gefall ich dir so?«[5] Alle diese Verdrängungs- und Befriedigungsformen der primitiven Analerotik fügen sich ungezwungen in das Schema unserer Auffassung von dem Lustcharakter der magischen Handlungsweise. Die Zauberkraft, die den einzelnen Körperteilen zuerkannt wird, ist einfach der Ausdruck ihrer Erogeneität.

kommen sie in ein anderes Lager, genannt kella ybang ⟨urinating place⟩. Das Schwirrholz heißt goonandhakua ⟨excrement-eater⟩. R. H. Mathews: The Keepara Ceremony of Initiation. Journ. Anthr. Inst. 1896. 329—331. ⟨Das Schwirrholz ist Prototyp der Novizen: es ist ein Exkrementenesser, weil die Novizen es sind.⟩ In einer Sage der Jaurorka und Dieri heißt der Ort, wo die Heroen die Jünglinge beschneiden, Kunauana ⟨Excrement-light⟩. A. W. Howitt and O. Siebert: Legends of the Dieri and Kindred Tribes. Journ. Anthr. Inst. 1904. 100.

[1] Spencer: The Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 261, 262. Die Larakia-Zauberer können den Todeszauber leicht ausführen, wenn sie eine Mischung vom Kote eines Menschen und dem Harze der Wurzeln des Erythrophilaeum Laboucherii in einer faustgroßen Grube verbrennen. Kommt der Mensch, von dem der Kot stammt, an die betreffende Stelle, so muß er sterben. Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 219. Die Entleerung der Exkremente ist eine Art von Geburt: kommt der Mensch daher an die Stelle, wo seine Exkremente in der Intrauterinlage ⟨Grube⟩ sind, so muß er ebenfalls in den Mutterleib zurück. Was den Exkrementen widerfährt, wiederholt sich an dem Menschen ⟨Verbrennen⟩. Vgl. P. Kammerer: Das Gesetz der Serie. 1919 und S. Freud: Das Unheimliche. Imago. V. 5/6 vom Wiederholungszwang des Unbewußten. Zu Kind und Faeces einerseits, Analerotik und Haß anderseits vergleiche die »labuni«. Diese sind die schattenhaften Abbilder der Massimfrauen, aber nur derer, die schon ein Kind geboren haben. Durch diese üben sie den Todeszauber aus und diese labuni verlassen den Körper ihrer Besitzerinnen per rectum. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 640.

[2] Bourke-Krauss-Ihm: Der Unrat in Glaube und Brauch der Völker. ⟨Anthropophyteia-Beiwerke. VI.⟩ 1913. 189.

[3] Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 366.

[4] E. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 232. Nach J. Shooter: The Kaffirs of Natal. 218.

[5] C. G. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. 1912. 182. Vgl. W. Joest: Tätowieren, Narbenzeichen und Körperbemalen. 1887. 17.

Das »boollia« oder Zauberkraft der Watchandie ist eine Art Essenz, welche auf verschiedene Arten aus dem Körper des »boollia-Besitzers«, d. h. Zauberers, herausgebracht werden kann. »Es scheint, daß das boollia keine andere Quelle hat, als den menschlichen Körper und verschiedene Manipulationen sind notwendig, um es zur Entwicklung zu bringen.« Manche bringen diese Zauberkraft aus dem Arm, andere aus dem Bauch hervor, aber der bevorzugte Körperteil ist der Anus[1].

[1] A. Oldfield: The Aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological Society. III. 235. Die abgeschiedenen Seelen der Kaileute gehen zu Tulumeng, dem Beherrscher der Unterwelt. Dieser Fürst des Todes hat auch in der Liebe eine gewisse Bedeutung. Sein Kot wird nämlich von den Zauberern zum Einreiben des Seelenröhrchens gebraucht und der verrückte Liebhaber dreht eine Kleinigkeit von diesem Stoff in die Zigarette, welche er der Frau zum rauchen reicht. So wenig Tulumeng eine Seele freigibt, so wenig soll die mit seinem Kot behandelte Person sich der Wirkung des Zaubers entziehen können. Auf frischen Gräbern findet der Zauberer diesen Kot, der natürlich von irgend welchen Nachttieren stammt. Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 150. Die Anwesenheit von Tulumeng gibt sich in den Verwesungsgasen des Leichnams kund. Ebenda. Zur Bedeutung der Zigarette. Vgl. »Aus den Schamteilen der Ahnfrau der Mendalam-Kajan ging Tabak hervor, daher geben die Frauen ihren Liebhabern Zigaretten zum rauchen«. Nieuwenhuis: Quer durch Borneo. 1904. I. 158. Einer besonderen Aufmerksamkeit wert ist die Rolle der Toten im Liebeszauber. Einerseits handelt es sich um das Gesetz der Ambivalenz und vielleicht auch um die tiefsten biologischen Zusammenhänge zwischen Tod und Libido, anderseits müssen wir aber auch der Rolle der infantilen Liebesobjekte, der Eltern bei der Objektwahl des Erwachsenen gedenken. Wenn auch die Eltern zur Zeit der Pubertät meistens noch am Leben sind, so sind sie ja doch die Prototypen der Toten, sowohl weil sie Objekte der verdrängten infantilen Todeswünsche waren als auch in dem Sinne, daß die Vater- oder Mutter-Imago der Kindestage durch andere Objekte verdrängt, d. h. also endopsychisch »tot« ist. Bei den Magyaren erlangt die Maid Blut von einem Burschen und reibt es an die Sohlen des Toten, so kann der Bursche nimmer von ihr lassen. Oder aber sie merkt sich den Ort, wo der Bursche das Wasser abzuschlagen pflegt, nimmt eine Handvoll von der Erde, mischt sie mit ihren Menses und wirft es dann in das offene Grab: »Mich die Lebende oder diese die Tote soll er zeitlebens lieben« (Wlislocki: Tod und Totenfetische im Volksglauben der Magyaren. Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXII. 177). Liebeszauber in Verbindung mit Grabhügel. V. Areco: Das Liebesleben der Zigeuner. (Liebesleben aller Zeiten und Völker. III.) 72. Kleine Teigfiguren, welche »manush mulengré« (Totenmänner) heißen, werden zu Pulver gerieben und dieses Pulver wird unfruchtbaren Weibern in Hirsebrei eingegeben. Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 103. Totentuch im Liebeszauber. F. S. Krauss: Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen. 1890. 141. Hilfe des Großvaters bei der Hochzeit angerufen: so gezeugtes Kind der wiedergeborene Großvater. Frobenius: Und Afrika sprach. 1913. III. 159. Vgl. ebenda 240. Die Deutung ähnlicher Reinkarnationslehren im Sinne des Ödipuskomplexes siehe im »Australian Totemism«. In gewissem Sinne kann man ja auch die von Trebitsch vertretene Auffassung gutheißen, daß die Defäkation ein Mittel zur »Erregung des Grausens bei den Dämonen« wäre (R. Trebitsch: Versuch einer Psychologie der Volksmedizin und des Aberglaubens. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. XLIII. 1913. 175), nur müßte man dann die Dämonen gerade mit den »höheren« ethisch oder ästhetisch gefärbten Komplexen derer identifizieren, die den Ritus ausüben. (»Dämonen« an sich ist natürlich keine psychologische Erklärung.) Das scheint nun ein Widersinn zu sein, denn wir haben uns ja gewöhnt, in den Dämonen gerade die Vertreter der

Einige Beispiele aus dem Gebiete der Genital- und der mit dieser engverwobenen Urethralerotik mögen zur Stütze der bisherigen Annahmen dienen. Bei den Koko-minni kann man jemanden zu Tode zaubern, indem man seine Haare, Urin oder Exkremente verbrennt[1]; am Proserpinefluß, indem man einen spitzen Knochen in die Erde steckt, wo der Betreffende uriniert hat[2]. Aber solche Erde betrachtet man in Westaustralien auch als gefahrbringend für andere, also aktiv magisch. Man fürchtet sich, auf solchen Boden zu treten und die Frauen pflegen ihn darum mit Schilf zu bedecken[3]. Eine Art Summierung der Kräfte der Urethral- und Genitalerotik stellt das Verfahren der Loritjaweiber dar. Wenn sich zwei Loritjaweiber an einem Mann rächen wollen, so schneiden sie sich ihre Schamhaare ab und verfertigen daraus zwei lange Schnüre. Die Schnüre bestreichen sie mit dem der Vagina entnommenen Blut und stecken diese in den mit ihrem Urin getränkten Boden. Nachdem die beiden Weiber in ihren Lagerplatz zurückgekehrt sind, kommen die beiden Schnüre aus dem Boden hervor und gehen, nachdem sie per vaginam durch den Leib der beiden zaubernden Weiber hindurchgegangen und zum Kopfe derselben wieder hinaufgegangen sind, in das Herz ihres Feindes ein, worauf dieser sehr große Schmerzen bekommt und stirbt[4]. Als Parallele zum Brauch des Kotessens finden wir bei der Männerweihe der Wiradthuri, daß man Urin im Gefäß Urethralerotik.

ejizierten verdrängten Komplexe zu sehen. ‹Wie z. B. in Palästina die Latrinen und Düngerhaufen die Wohnstätte der Dämonen sind. H. H. Spoer: The Powers of Evil in Jerusalem. Folk-Lore. XVIII. 58. R. C. Thompson: Semitic Magic. 1908. 90, 91, 200.› Hier knüpfe ich im Sinne der mehrfachen Determiniertheit alles Psychischen eine zweite Deutung an. Derjenige, der die Dämonen durch Exkremente oder Defäkation vertreibt, handelt nach dem Prinzip »Gleiches mit Gleichem«, d. h. er entledigt sich der psychischen Spannung, die durch den Kampf zwischen den analerotischen Trieben ‹Dämonen› und dem intrapsychischen Widerstand entstanden ist, indem er den analerotischen Trieben teilweise nachgibt. In diesem Sinne wäre also die Defäkation als Dämonenabwehr eine Kompromißhandlung zwischen Widerstand und Koprophilie. Zwischen beiden Auffassungen läßt sich jedoch eine Brücke schlagen, wenn wir die Dämonen als Vertreter aller Reaktionsbildungen gegen jede Art von Lust, mit einem Wort als Vertreter der Libidostauung, der Unlust, mag diese nun eine »ethisch« gefärbte sein oder nicht, auffassen. Als Geister, d. h. projizierte Komplexe, repräsentieren die Dämonen die Analerotik, aber zu Dämonen, d. h. bösen Geistern, werden sie nur durch den Widerstand, auf den der analerotische Trieb von seiten der höheren Systeme stößt. Die Dämonen entstehen also, indem der Mensch auf die Defäkationslust mit Grausen reagiert: in der Umkehrungsform heißt es, die Dämonen verschwinden, indem es ihnen vor einem defäzierenden Menschen graust. Die Deutung Vierkandts ‹Anfänge der Religion und Zauberei. Globus. 1907› ist richtig, insofern sie das Moment der Erleichterung bei der Defäkation in Betracht zieht, unrichtig aber in ihrer rationalistischen Färbung.

[1] W. E. Roth: Superstition Magic and Medicine. 1903. 31.

[2] Roth: Ebenda. 32.

[3] G. F. Moore: Diary of an Early Settler in Western Australia. 1830–41 and also a Descriptive Vocabulary. 1884. Descriptive Vocabulary. 31.

[4] C. Strehlow: Die Aranda- und Loritjavölker in Zentral-Australien. IV. 2. 1915. 38. ‹Veröff. Städt. Mus. für Völkerkunde. Frankfurt.›

sammelt und es den durstigen Novizen zum Trinken gibt[1]. In British Neu-Guinea hatte der Knabe auch den Urin eines Häuptlings su trinken, den er auf dem Rücken liegend von dem über ihm stehenden Häuptling empfing[2]. Bei den Kai in Neu-Guinea erhöht der Mann die Wirksamkeit des Liebeszaubers sehr bedeutsam dadurch, daß er in die Flüssigkeit einige Tropfen des eigenen Urins gibt[3]. Eine nicht minder deutliche Sprache spricht der Brauch der Korjäken: hier spült sich der Mann mit einem Schälchen Urin von seiner Geliebten den Mund aus[4]. Der Tschuktsche, der seinen Feind töten will, trachtet in den Besitz eines Teiles seiner Person zu gelangen: eine Haarlocke, die abgeschabten Nägel oder ein Stückchen Schnee, worauf die betreffende Person vor kurzem ihren Urin gelassen hat. Das wird nun ans Feuer gelegt und das Opfer spürt das Feuer in den eigenen Gliedern[5]. Bei den Wenden harnt der Bursche in die Schuhe und läßt das Mädchen davon trinken[6]. Hochbedeutsam wegen der Analogie mit Vorgängen, die wir bei den Hunden täglich beobachten können, ist der Brauch der Kaisarinsulaner: Der Liebende tritt auf die Stelle, wo das Mädchen ihren Urin gelassen hat und uriniert ebenfalls hin[7]. Wenn man bei den Slowaken im Komitat Nyitra den Harn zur Abwehr des bösen Blickes anwendet[8], wenn die Chukchen sagen,

---

[1] R. H. Mathews: The Burbung of the Wiradthuri Tribes. Journ. Anthr. Inst. 1896. 278.

[2] J. Holmes: Initiation Ceremonies of Natives of the Papuan Golf. Journ. Anthr. Inst. XXXII. 1902. 424. Der Ritus deutet die »weibliche« Einstellung der Novizen gegenüber dem Häuptling in krassester Weise an. Man vergleiche dazu die Deutung der Zirkumzision als Kastrationsäquivalente, sowie über die homosexuelle Tendenz (in diesem Falle passiv-homoerotische Einstellung gegenüber dem Vater) der Weiheriten. Reik: Die Pubertätsriten der Wilden. Imago. IV. 207. Die Novizen der Masai und Nandi tragen Weiberkleidung. A. C. Hollis: The Nandi. 1909. 53. Derselbe: The Masai, their Language and Folklore. 1905. 298. Vom Standpunkt der Ichtriebe und des Vorbewußten bedeutet hier freilich »männlich« und »weiblich« ein »Oben-« und »Untensein« im Sinne Adlers (Über den nervösen Charakter. 1912.)

[3] Ch. Kayser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. 1911. III. 120.

[4] Georgi: Beschreybung aller Nationen des Russischen Reichs. 1776. 349, 353 Bourke-Krauss-Ihm: Unrat. 206.

[5] Bogoras: The Chukchee. (Jesup North Pacific Expedition.) Religion. 1907. 480.

[6] W. v. Schulenburg: Wendisches Volksthum. 1882. 118.

[7] Riedel: De Sluik- en Kroeshaarige Rassen tuschen Selebes en Papua. 1886. 414. Vgl. Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I. 651.

[8] Bourke-Krauss-Ihm: loc. cit. 180. In Persien und Tirol dient der Urin des Kranken dazu, um die Diagnose auf den bösen Blick zu stellen. S. Seligmann: Der böse Blick. 1910. I. 261. J. N. v. Alpenburg: Mythen und Sagen Tyrols. 1857. 264. »The most effective way of disenchantig folk was to throw over them a concoction of strong urine and hens excrement.« R. C. Maclagan: Evil Eye in the Western Highlands. 1902. 137. Urinblase als Amulett. E. Westermarck: The Popular Ritual of the Great Feast in Morocco. Folk-Lore. 1911. 149. Ist in Dänemark ein Kind von einem bösen Menschen versehen worden, dann uriniert die Mutter in ihren rechten Schuh und läßt ihr Kind am Morgen dreier

daß die Geister nichts in der Welt so fürchten, wie den Nachttopf und den menschlichen Harn, der sie sofort vertreibt[1], so werden diese Bräuche verständlich, wenn wir bedenken, daß die bösen Zauberer und Geister nur projizierte Vertreter der eigenen Unlustgefühle sind, die durch ein Regredieren auf infantile und darum besonders tief wurzelnde Arten der Lustgewinnung gebannt werden, mit anderen Worten, daß es sich um eine Libidinisierung der Angst handelt. Weiterhin ist dann die Frage zu stellen, woher die Angst, die in den Dämonen objektiviert wird, herrührt. Wahrscheinlich ist diese durch eine Stauung der Lustgewinnung beim Urinieren oder Defäzieren entstanden . . ., also ist es nicht der Dämon, der sich vor dem defäzierenden Menschen fürchtet, sondern das Ich, welches sich vor dem Ansturm der anal- oder urethralerotischen Libido wehrt . . ., und es wird eben durch Urinieren, d. h. durch eine Wiederherstellung der Ursituation gebannt, wie das Tabu durch den Bruch des Verbotes[2], also durch die Wiederkehr der im Tabu verpönten Impulse aufgegeben wird.

Genitalerotische Zauberbräuche.

Mit dem Worte Lustgewinnung ist auch die magische Bedeutung der eigentlichen, d. h. genitalen Erotik klar angegeben. Bei gewissen Festlichkeiten der östlichen Arunta, Kaitish, Iliaura und Warramunga sind gewisse Weiber die Muras ‹»Schwiegermütter«› der auftretenden Männer, die sonst nicht einmal in ihre Nähe kommen dürfen, ebenfalls anwesend. »The natives say their presence and the sexual indulgence, which was a practice of the Alcheringa prevents anything from going wrong whith the performance, it makes it impossible for the head decoration, for example, to become loose and disordered during the performance«[3]. Natürlich, denn im goldenen Zeitalter des Stammes, in der Alcheringa, war ja alles, was jetzt verboten ist, erlaubt, weder Inzestverbot noch das Verbot des Totemessens galten für die übermenschlichen Heroen.

Donnerstage daraus trinken, so wird es gesund. Seligmann: loc. cit. I. 300. ‹Schuh-Vagina. Weiteres zur Verwendung des Urins gegen den bösen Blick. Ebenda und laut Index.› Kuhurin als Lustrationsmittel. M. W. H. Beech: The Suk, their Language and Folklore 1911. 8, 9. W. Crooke: The Popular Religion and Folklore of Northern India. 1896. II. 28. Derselbe: The Veneration of the Cow in India. Folk-Lore. 1912. 290. 291. S. Eitrem: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. 1915. 124. Wenn die »lutin« sehen, daß jemand sein Brot ißt und dabei Wasser läßt, können sie ihm nichts mehr anhaben. Les Evangiles de Quenouilles. Appendice. B. IV. 8 nach P. Sebillot: Le Folk-Lore de France. I. 1904. 162. Als Gegenzauber der Hexerei. H. v. Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 112. Gegen den »Schreck« läßt man das Kind urinieren. Urintrinken hebt jede schädliche Wirkung auf. T. Canaan: Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel. 1914. ‹Abh. d. Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. XX› 65, 66. Vgl. Hovorka und Kronfeld: Vergleichende Volksmedizin. 1909. II. 869.

[1] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. ‹Jesup North Pacific Expedition.› II. Religion. 1907. 298.

[2] Vgl. Crawley: The Mystic Rose. 1902. Breaking through the taboo.

[3] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1896. 96.

Ein jeder durchlebt ja dieses goldene Zeitalter der Kindheit, wo wenigstens das Wünschen noch nicht verboten ist, nicht verdrängt, kein Wunsch in Angst verkehrt wird. Zur Zeit des großen Festes regrediert man in diese Epoche, indem man die Inzestschranke durchbricht, nun läuft natürlich alles glatt ab, denn das Unbewußte der Teilnehmer am Feste ist befriedigt. Der andere Sinn dieser Bräuche, den man bisher stets allein vor Augen gehalten hat, daß man einen Fruchtbarkeitszauber auf die Natur ausüben will, ist offenbar ein sekundärer. Er kann nur entstehen, wenn gewisse äußerliche Umstände, nämlich das Zusammenfallen von Brunstzeit und Frühjahr die Assoziation zwischen Mensch und Natur befestigt und die Introjektion ermöglicht haben[1]. Für unsere Zwecke dürfte

[1] Vgl. ausführlicher in meinem demnächst erscheinenden Buche »Australian Totemism«. Hier findet sich der natürliche Übergang zu den Vorstellungen, die Wundt unter dem Sammelbegriff »Die Niere als Seelenträger« zusammengefaßt hat. Allerdings handelt es sich hier noch eher um eine magische, als um eine animistische Bedeutung der Niere, was aber in unserem Sinne eben nur ein Gradunterschied ist. Der Ursprung dieser Bräuche wurde von Wundt richtig erkannt: »Vor allem aber ist hier wohl der enge Zusammenhang maßgebend gewesen, in den es mit den Geschlechtsorganen, namentlich denen des Mannes gebracht wurde, und der oft schon in der Übereinstimmung der sprachlichen Bezeichnungen ausgedrückt ist.« ⟨W. Wundt: Völkerpsychologie. II. Mythus und Religion. Zweiter Teil. 1906. 11.⟩ Die Schlange als Penissymbol dient auch zur Bestimmung der unbewußten Bedeutung der magischen Eigenschaften der Niere. Zwei Medizinmänner nehmen das Nierenfett eines toten Kindes und verbrennen es, um mit dem Duft der brennenden Nieren einen »Numereji« hervorzulocken. Die Numereji sind übernatürliche Schlangen, die Hilfstiere der Medizinmänner. B. Spencer: The Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 294, 295. Kakadu-Stamm. Also gleiches zu gleichem, Schlange zur Niere. Die weitverbreitete Zwangsvorstellung des Australiers, feindliche Zauberer könnten seinen Tod herbeiführen, indem sie seine Nieren durch eine unsichtbare Wunde hinausschneiden, sieht einer Kastrationsphobie sehr ähnlich. Man glaubt z. B., daß jeder, der eines natürlichen Todes gestorben ist, eigentlich den bösen Anschlägen eines Feindes zum Opfer fiel, der sein Nierenfett verzehrt hat. Nach der Schlacht reißen sie ihren Feinden das Nierenfett heraus und verschlingen es vor den Augen ihrer noch lebenden Opfer. ⟨W. Howitt: Abenteuer in den Wildnissen von Australien. 1856. 288.⟩ Am Murrayfluß bei Mildura glaubt man, daß die Feinde dem Schlafenden die Niere herausschneiden. ⟨H. Jamieson: bei Th. F. Bride: Letters from Victorian Pioneers. 1898. 271.⟩ Allmähliches Hinschwinden des Nierenfettes als Ursache der Krankheit. ⟨E. M. Curr: The Australian Race. I. 1886. 47.⟩ Der Feind hat den Toten erwürgt und ihn seines Nierenfettes beraubt. ⟨J. Dunmore Lang: Cooksland. 1847. 432.⟩ Am Boulia wird dem Verzauberten sein Blut entzogen und durch einen Stein oder Knochen ersetzt, am oberen Georgine River wird sein Bauch aufgeschlitzt und sein Hals aufgeschnitten. Am Tully River wird ihm gerade unter dem Adamsapfel ein Strick in die Brust eingeführt, am Cape Grafton wird er im Schlafe erdrosselt, seine Zunge wird ihm herausgenommen und zwei Knochensplitter in seinen Kopf gesteckt, am Cape Grafton schlägt man ihn mit einem Stock, sein Kopf wird abgeschnitten, wieder aufgesetzt, sein Nacken umgedreht oder seine Schenkelsehnen durchschnitten, anderswo wird ein Speerstück, ein Splitter, ein Quarzkristall durch eine unsichtbare Wunde in sein Inneres gebracht. ⟨W. E. Roth: North Queensland Ethnography. Bull. 5. Superstition, Magic and Medicine. 1903. 28.⟩ Stirbt ein kleines Kind, so trägt die Mutter die Leiche so lang herum, bis ihr Mann irgend einem fremden Schwarzen das Nierenfett nimmt. ⟨Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. II. W. Locke: 334.⟩ Vgl. auch E. Giles: Australia twice traversed. 1889. 5. E. M. Curr: Re-

aber eine andere Gruppe von Bräuchen wichtig sein, da sie den in diesen Betrachtungen angenommenen engen Zusammenhang zwischen Lieben und Hassen, zwischen Liebes- und Bosheitszauber noch einmal augenfällig demonstrieren. Bei den Tschuktschen entkleidet sich der »schwarze Schamane« bei Mondschein und sagt: »O Mond! Ich zeige dir meine Genitalien! Erbarme dich meiner bösen Gedanken! Vor dir habe

collections of Squatting in Victoria. 1883. 275. A. Oldfield: The Aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological Society. III. 236. »If the time was propitious, the cord was passed lightly round the sleepers neck and the bone being threaded through the loop was pulled tight. Another Burring ⟨rope⟩ mas then passed round his feet and the victim carried off into the bush where has was cut open and the fat extracted. The opening was magically closed up and the victim left to come to himself with the belief that he had had a bad dream. If the fat thus extracted was heated over a fire, the man died in a day or two, but otherwise he would linger for some time.« ⟨A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 375.⟩ Ähnlich mit Zungenausreißen und schlafähnlichem Zustand bei den Kurnai. Ebenda 377. Im Schlaf: Wotjobaluk. Ebenda 368. Vor seinem Tode sieht das Opfer den, der ihm sein Fett genommen, im Traum: Mukjarawaint. Ebenda 371. Drosseln, Wegschleppen: Wiimbaio. Ebenda 367, 368. Ein leichter Schlag auf den Nacken: er fühlt das Zauberinstrument in der Brust. G. Taplin: The Narrinyeri. 1878. 27. E. N. Meyer: The Encounter Bay Tribes. Woods: The Native Tribes of South Australia. 1879. 196. Der Wortlaut der Berichte macht es unzweifelhaft, daß wir es hier nicht mit mythischen Parallelen zum Traume, sondern mit ausgesprochenen Alptraumerlebnissen im Sinne Laistners ⟨Das Räthsel der Sphinx. 1889. I. II. Vgl. das Würgen, Drücken usw.⟩ zu tun haben. Der latente Traumgedanke dieser Alpträume ist dann allerdings die Kastrationsfurcht: es ist auch die Analogie recht auffällig, die zwischen diesem Nierenfettwegnehmen und den Tötungs- und Auferstehungsriten der Männer- und Schamanenweihen besteht. ⟨Vgl. Th. Reik: Die Pubertätsriten der Wilden. Imago. IV. 125.⟩ Hier wie dort handelt es sich um Entleiben, Bauchaufschlitzen, Köpfen und Wiederaufsetzen des Kopfes, um Stellvertretung der eigenen Organe durch Fremdstoffe, nur daß diese Stoffe in den Weiheriten magisch überwertig sind und eine Überkompensation der Kastrationsfurcht darstellen, während es sich hier, analog den Vorstellungen über die Ätiologie der Krankheit ⟨vgl. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. Ursprung des Begriffes der Zauberkraft⟩ um todbringende Stoffe handelt. ⟨Vgl. über Bauchaufschlitzen im europäischen Volksglauben. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 104.⟩ Auch hier haben wir es wie in den Weiheriten mit einer zweizeitigen Symptomhandlung zu tun, der Schlafende wird entleibt oder verwundet, d. h. getötet, danach aber wieder zugenäht, d. h. wiederbelebt. In diesen offen feindlichen Riten kommt aber die ursprünglich aggressive Tendenz der Handlung in der Projektionsform außerhalb der Stammesgrenzen ⟨es handelt sich gewöhnlich um die Angehörigen fremder Stämme⟩ zum Durchbruch, denn der so Wiederbelebte siecht hin und stirbt dann nach kurzer Frist. Es handelt sich eben um eine archaischere Form des Kastrationsritus, dem aber auch die Phase der Kommunion nicht abgeht. So reiben sie sich auch mit Nierenfett ein, um dadurch die Kraft des Feindes zu assimilieren. ⟨G. C. Mundy: Wanderungen in Australien. 1856. 83.⟩ Die Wiimbaio tragen das Nierenfett, welches sie durch die unsichtbare Wunde ihrem Opfer entnommen haben, mit sich herum und schmieren damit auch ihren Körper ein, um sich die Eigenschaften des Toten anzueignen. ⟨Howitt: Native Tribes. 367.⟩ Im nördlichen Queensland essen die Eingeborenen von allen Teilen des menschlichen Körpers am liebsten das Nierenfett und wenn sie davon essen, so eignen sie sich auch die Eigenschaften des Toten an, denn der Sitz des Lebens steckt in der Niere. Diese Bedeutung wird dann auf das Fett überhaupt übertragen: das Fett des Feindes dient als Amulett, bringt Glück bei der Jagd und führt den Jäger auf die Spur des Wildes. ⟨C. Lumholtz: Au Pays des Cannibales. 1890. 351, 352.⟩ Bei

ich keine Geheimnisse!«[1] Bei den Loritja schneiden sich zwei Zauberer ihre Barthaare ab, verfertigen daraus lange Schnüre und bestreichen diese mit Blut aus ihrer Beschneidungswunde. In drei Tagen verwandeln sich beide Schnüre in Schlangen. Nun entnehmen die Männer ihrem Körper einige Zaubersteine und werfen sie nach den Schlangen. Diese Steine gehen in den Körper derselben ein, worauf letztere in die Luft aufsteigen und sich auf das Opfer der beiden Männer niederlassen. Eine dieser beiden Schlangen dringt in die Hüfte, die andere in den Hinterkopf desselben ein, sie zerbrechen die inneren Teile und verursachen dessen Tod. Dasselbe machen die Loritja-weiber, nur nehmen sie ihre Schamhaare dazu und das nötige Blut entnehmen sie ihrer Vagina, die sie mit einem spitzen Känguruh-knochen ritzen. Auch diese Haarschnur verwandelt sich im Körper der Feindin zu einer Schlange[2]. Die weibliche Abart dieses Zaubers wird ja nur dem männlichen nachgebildet sein, der ja in seiner

manchen Stämmen ⟨Turrbal Maryborough⟩ findet bei Gelegenheit der Pubertäts-riten ein zeremonieller Kampf statt, wird jemand in diesen Duellen zufällig getötet, dann wird die Haut von seinen Freunden abgeschält und der Körper gegessen. ⟨Das Verzehren des Vaters in der Urhorde!⟩ »The skin is then taken off, with the nails and hair left on. The body is distributed among the male friends of the deceased and the old women as far as it will go who roast and eat the flesh . . . The little fat there is on the kidneys is rubbed on the points of the spears of his relations, and the kidneys are stuck on the points of two spears. It is thought that this will make the spears extremely deadly when thrown and the deceased is eaten in order that his virtues as a warrior may go into those who partake of him.« ⟨Howitt: loc. cit. 753.⟩ Daß die magische Bedeutung des Fettes eigentlich eine unbewußt-erotische ist, wird durch den Glauben der Carriera, Namal und Injibandi bestätigt. Hier heißt es nämlich, daß ein Jäger, der ein Känguru oder Emu getötet hat, ein Stück von dessen Fett beiseite legt. Das Fett verwandelt sich in ein »Geistkind«, folgt dem Jäger in seine Hütte, worauf er es in eine Frau schickt, in die es hineinsteigt, um durch sie geboren zu werden. ⟨A. R. Brown: Beliefs concerning childbirth in some Australian Tribes. Man. 1912. 180.⟩ Das Fett der Kinder lockt die Fische als Köder heran. G. F. Angas: Savage Life and Scenes in Australia. 1847. I. 73. Dasselbe wie oben in Umkehrungsform dort Tierfett—Kind, hier Kinderfett—Fisch ⟨= Embryo⟩. Ißt eine Schwangere vom verbotenen Fisch, so verläßt die Seele des ungeborenen Kindes ihren Leib und inkarniert sich im Fische. ⟨R. H. Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 58.⟩ Totenfett als Zaubersubstanz. Mathews: l. c. 55. Dicke Frauen werden von den Männern bevorzugt. ⟨Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 125. Geistkinder gehen häufiger in solche Frauen ein, »who are fat and well favoured«⟩, gesellschaftlich haben dicke Männer ein größeres Ansehen ⟨Angas: Savage Life and Scenes. 1847. I. 55⟩ und wie aus den Speiseverboten ersichtlich, gilt auch das fette Fleisch als Vorzugsbissen. Wenn junge Mädchen oder Knaben Emufett essen, so ist die Strafe dafür die Mißbildung der Genitalien. ⟨Spencer and Gillen: Native Tribes. 469, 470.⟩ Kein Wunder also, wenn dem Fette eine übernatürlich-magische Wirkung zukommt, da wir hierin eine Verdichtung der beiden funda-mentalen Arten der lustvollen Gefühle ⟨Eßlust und Sexuallust⟩ sehen müssen.

[1] W. Bogaras: The Chukchee. ⟨Jesup North Pacific Expedition.⟩ Religion. 1907. 448, 449. Zu Entblößen und Verwünschen vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920 Nefanda Carmina. Zur Bedeutung des Mondes. White: Moon in Medicine. The Psychoanalytic Review. 1914. I. 241.

[2] Strehlow: Die Aranda- und Loritjavölker in Zentralaustralien. IV. Teil II. 37, 38.

durchsichtigen Symbolik ‹Barthaare, Beschneidungswunde, Schlange, Fliegen› die gehemmte Libido als eigentliche Quelle des Hasses darstellt[1]. Wenn die Niasser die Geschlechtsorgane ihrer Idole so auffallend groß abbilden, um die bösen Geister zu erschrecken und in die Flucht zu jagen, anderseits aber dieselben Niasser berichten, daß diese Darstellungen nur der Lust am Obszönen dienen[2], so fallen für uns beide Begründungen zusammen: es ist eben die Lust, welche die Angst ‹böse Geister› vertreibt. Die Übereinstimmung zwischen der Bedeutung der körperlichen Ausscheidungen in den Zauberbräuchen geht so weit, daß auch der Semen — dem man doch sowohl aus Gründen der Zugänglichkeit wie auch, weil ein Kraftgefühl natürlicherweise mit dem Ausüben des Geschlechtsaktes verbunden ist, am ehesten eine rein aktiv-magische Verwendung zutrauen würde — sich in folgendem Brauch der Orang-Belendas passiv-magisch verhält. Um sich vor Untreue des Mannes zu schützen, ist die folgende Methode in Gebrauch: Es wird etwas Baumwolle von dem »Seidenbaumwollenbaume« an einem dünnen Stäbchen befestigt und dieses pos cohabitationem in die Vagina eingeführt, um das Semen virile aufzusaugen. Die Baumwolle wird alsdann getrocknet und solange sie sorgfältig trocken gehalten wird, vermag der Mann nur mit der Frau zu verkehren, in deren Besitz sich dieselbe befindet. Macht sie sich nichts mehr aus den Aufmerksamkeiten des Mannes, so braucht sie die Baumwolle nur fortzuwerfen und sobald dieselbe naß geworden ist, ist die Fähigkeit des Mannes zurückgekehrt, auch mit anderen Weibern Umgang zu pflegen[3]. Der passiv-magischen Einstellung entspricht das ängstliche Zurückhalten des Samens beim Geschlechtsverkehr bei stark narzißtischen Neurotikern[4].

Hauterotik.

Nach den erogenen Zonen im eigentlichen Sinne des Wortes bliebe nur noch die sogenannte diffuse oder Hauterotik zu behandeln. Die Reizbarkeit der erogenen Zonen bildet ja nach Freud nur eine Steigerung der allgemeinen Reizbarkeit, welche im gewissen Grade

[1] Das Eindringen in den Hinterkopf ist eine Verschiebung des Koitus nach oben.

[2] J. P. Kleiweg de Zwaan: Die Insel Nias bei Sumatra. 1913. Die Heilkunde der Niasser. 63, 64.

[3] H. v. Stevens: Mitteilungen aus dem Frauenleben der Orang Bělendas. Zeitschrift für Ethnologie. 1896. 184. Vgl. das folgende: »Man sperre einen schwarzen Hund ein und gebe ihm bei abnehmendem Monde vom Sperma des Mannes oder auch der Menses oder auch der Nachgeburt der Frau zu fressen, dann sammle man den Kot des Hundes und mische ihn in die Speisen des Menschen, von dem man die betreffenden Dinge erlangt hat und dessen Tod man herbeiführen will.« Wlislocki: Tod und Totenfetische im Volksglauben der Magyaren. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien. XXII. 173.

[4] Vgl. »Er ‹d. h. der Jogin› zwinge durch Übung den Tropfen, der in den Schoß der Frau fahren will, umzukehren, wenn aber der eigene Tropfen schon gefallen ist, zwinge er ihn, umzukehren und behalte ihn. Der Jogin, der so den Tropfen bewahrt, wird den Tod besiegen, denn wie der gefallene Tropfen den Tod bedeutet, ebenso bedeutet das Zurückgehaltene das Leben«. Schmidt: Fakire und Fakirtum. 1908. 228. Das Zurückhalten kann auch auf analerotische Motive deuten.

der ganzen Hautoberfläche zu eigen ist[1]. Für diese Reizbarkeit ist es besonders charakteristisch, daß auch an sich unlustvolle Einwirkungen, wenn auch unbewußt, ein gewisses Maß von Lustgefühl miterregen können, und daß anderseits das Zufügen von Unlustgefühl gewöhnlich von einer gewissen Libidoübertragung begleitet wird[2]. Es ist ja allbekannt, daß bei den Primitiven überall Sitten herrschen, die eine äußerst unlustvolle Einwirkung auf die Hautoberfläche voraussetzen. Könnten nun diese Sitten, die doch dem Realitätsprinzip keinesfalls dienen, überhaupt weiterbestehen, wenn ihnen nicht zugleich ein positiver Lustwert zukommen würde? Wir werden trachten, diese a priori gestellte Frage auch induktiv zu beantworten.

Schmucknarbe, Tätowierung und Amulett.

Daß die verschiedenen Schmucknarben und Tätowierungen äußerst schmerzhaft sind, wird wohl niemand leugnen und wenn Ploss schreibt, daß der Verschönerungstrieb in den allermeisten Fällen das einzige Motiv sein dürfte, aus dem man sich dieser Prozedur unterwirft[3], so wissen wir ja, daß hinter dem Verschönerungstrieb kein anderer Wunsch steckt, als dem anderen Geschlechte zu gefallen[4]. Fülleborn berichtet, daß bei den Weibern in Südostafrika gewöhnlich die untere Rumpfhälfte, besonders die Genitalgegend tätowiert ist, und er erhielt auf seine Frage, warum man gerade jene Teile so sorgsam schmückt, von den Wajao und Makua die Antwort, daß es für den Mann ein angenehmeres Gefühl sei, mit der Hand über eine durch vorspringende Narben verzierte Fläche zu streichen als über eine glatte[5]. Man darf annehmen, daß dies angenehme Gefühl durch die assoziativ verbundene Vorstellung der erduldeten Schmerzen der Frauen bestimmt ist. Auch bei den Betsileos und Magandja wird als Motiv angegeben, daß die Weiber den Männern gefallen sollen[6]. Wenn die Frauen von Tahiti und Ponapé sich gerade an der Vulva tätowieren[7], wenn die Tätowierung bei den Guarani, Kabylen, auf Tahiti und Toba, in Porte-Moresby ⟨Neu-Guinea⟩, auf Siaru und Formosa das Abzeichen des

[1] S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 63.

[2] Vgl. im allgemeinen P. Federn: Beiträge zur Analyse des Sadismus und des Masochismus. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1913. 28. 1914. 105. Sadger: Haut-, Schleimhaut- und Muskelerotik. Jahrbuch. III. 1912. 525.

[3] Ploss-Bartels: Das Weib. I. 1908. 162.

[4] »Die Körpermalerei der Naturvölker und ihrer Nachfolger verdankt zweifellos ganz natürlichen Trieben ihren Ursprung, zumal dem Wunsche, sich Feinde irgendwelcher Art vom Leibe zu halten ⟨Insekten, Witterung usw.⟩ und dem Geschlechtstriebe«. W. Joest: Tätowieren, Narbenzeichen und Körperbemalen. 1887. 18.

[5] Fülleborn: Über künstliche Verunstaltungen. Ethnologisches Notizblatt. II. 3.

[6] Ploss-Bartels: loc. cit. I. 159. Und auch umgekehrt. Darüber, daß die Tätowierung im wesentlichen ein Reizmittel für die Weiber sein soll: Vgl. A. Krämer: Die Ornamentik der Kleidmatten und der Tätowierung auf den Marshallinseln. Archiv für Anthropologie. XXX. 1904. 17. Vgl. ebenda über Tätowierung von Gesäß und Membrum. S. 23. Spalte 2. Anm. 1.

[7] Ploss-Bartels: Ebenda 147.

geschlossenen Ehebundes bildet[1], als Pubertätszeremonie auf Nukahiva, Tahiti und Neuseeland[2], bei dem Port Lincolnstamm, den Arunta[3], den Eskimo[4], bei den Shan erscheint[5], in Bosnien gewöhnlich in den Jahren der beginnenden Pubertät, und zwar am Vorabende der Frühjahrssonnenwende ausgeführt wird[6], so dürfte die erotische Bedeutung ebensowenig zu bezweifeln sein als bei der Angabe der Arunta am Finke River, wonach den Männern durch den Nasenschmuck eine große Geschicklichkeit im Feuermachen, den Weibern aber die nötige Kraft zuteil werde, schwere Lasten von Feuerholz zu tragen[7]. Bei den Kabre kommt die Tätowierung als Zeichen der Geschlechtsreife vor[8]. Bei den Moba ist die Tätowierung mit dem sonst üblichen Eingriff in die Geschlechtsorgane gleichwertig[9]. In Burma wird eine Art Tätowierung direkt als Liebeszauber bezeichnet. Sie besteht aus ein paar in Dreieck gestellten Flecken zwischen den Augen, manchmal auch auf den Lippen und auf der Zunge. Verliebte Mädchen bedienen sich dieses Mittels, um Liebe zu gewinnen und zu behalten[10]. Nach Milne wird der Liebeszauber bei den Shans gewöhnlich auf Arme und Zungenspitze tätowiert, Mädchen tätowieren sich nur dann, wenn sie Verdruß in der Liebe haben[11]. Wie jede libidinöse Betätigung dient auch das Tätowieren dazu, Unheil oder böse Geister abzuwehren. Bevor ein Kavirondo in den Krieg zieht oder eine gefährliche Reise unternimmt, pflegt er am Leibe seiner Frau ein paar Extraschnitte als »Glückbringer« zu machen[12]. Von hier aus läßt sich auch eine allgemeine theoretische Einsicht in den Ursprung des Schmucktriebes gewinnen. Es ist zwar nicht ganz das Motiv des Sichherausheben-wollens[13], wohl aber etwas ähnliches: Schmuck und Amulett sind die ersten, noch unmittelbar am Körper haftenden Projektionsformen der erogenen Zonen in die Außenwelt. Versucht man daher den Schmuck überhaupt aus dem Zauber abzuleiten, so verwechselt man ein Nebeneinander mit einem Nacheinander, vielmehr sind Schmuck und Amulett im Laufe der Entwicklung divergierende Materialisierungen der Lustgefühle,

[1] Ploss-Bartels: Ebenda 152.
[2] Otto Stoll: Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie. 1908. 67–74.
[3] Otto Stoll: Ebenda 83, 85.
[4] Otto Stoll: Ebenda 91.
[5] L. Milne: The Shans at Home. 1910. 66.
[6] Ploss-Bartels: loc. cit. I. 157.
[7] Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 115.
[8] L. Frobenius: Und Afrika sprach. 1913. III. 406.
[9] L. Frobenius: Ebenda. III. 421. Vgl. über Hauteinschnitte und Beschneidung demnächst im »Australian Totemism«. Vgl. Reik: Das Kainszeichen. Imago. V. 31.
[10] Stoll: Geschlechtsleben. 115.
[11] L. Milne: The Shans at Home. 1900. 67, 68.
[12] R. Johnston: The Uganda Protectorate. 1902. II. 728.
[13] K. Weule: Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas. Ergänzungsheft 1. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. 1908. 84.

wobei sich der Zweck des Schmuckes mehr in die Richtung der alloerotischen Sexualität entwickelt, das Amulett aber durch die Sublimierung ins Übernatürliche mehr autoerotische Elemente behält. Schmuck findet sich ja gerade an den erogen betonten Körperteilen, an der Nase[1], Ohren, Lippen[2], Genitalien und am After.

Die Bedeutung des Blutes.

Die magische Bedeutung des Blutes zeigt einen komplizierteren Aufbau als die der bisher behandelten Körperteile und Ausscheidungen. Sie hängt zweifelsohne auch mit der unbewußten Vorstellung einer Wunde an der Hautoberfläche und mit den damit verbundenen algolagnistischen Gefühlsströmungen zusammen, eignet sich aber auch zur symbolischen Vertretung anderer Ausscheidungen, so besonders der Milch, des Urins und Semens. Was den Zusammenhang mit der Hauterotik betrifft, so sei auf folgende Bemerkung von Joest hingewiesen: »Die Farbe zum Schminken oder Anstreichen, und zwar gerade die Farbe, die heute noch in der ganzen Welt bei allen Völkern die beliebteste ist — Rot — wurde dem Menschen bei seinem ersten Schritt in den Kampf ums Dasein von der Natur selbst geboten: Blut bespritzte den Jäger, der die Tiere des Urwaldes erlegte, blutrot war die Keule gefärbt, mit der Kain den Bruder erschlug usw.[3] Hochinteressant in dieser Hinsicht ‹und auch im Lichte von Reiks Auffassung der Brith-Riten[4]› sind die Bräuche der Tschuktschen. In der Herbstzeremonie werden alle Mitglieder der Familie neu bemalt. »A reindeer-fawn is slaughtered and its blood is used for this purpose.« Die mit dem Blute des geschlachteten Renntierkalbes gemachten Zeichen dienen dazu, »to make the face similar to that of the spirit protecting reindeer-breeding[5]. Nach dem Uropfer geht es ans Zeugen[6]. Jede Familie hat ihre eigenen Blutmarken: bei der Hochzeitszeremonie wird ebenfalls ein Kalb geschlachtet,

---

[1] Das Durchbohren der Nasenwand ist ein symbolisches Äquivalent der Beschneidung ‹Kastration›, soll aber wohl auch den feierlichen Abschluß des infantilen Nasenbohrens ‹nach oben verschobene Onanie› bedeuten. Bei den Sulka wird dem Knaben die Nasenwand gleich nach der Beschneidung durchbrochen. Rascher: Die Sulka. Archiv für Anthropologie. XXIX. 212. Der mystische Nasenschmuck der Warramungazauberer soll von den Schlangen der Vorzeit herstammen. Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 484.

[2] Zur Bedeutung des Lippenpflockes und Pelele, die ein unmäßiges, aber von den Primitiven doch als schön empfundenes Vorschieben der Lippen bewirken vergleiche: »Besonders beim Saugen, welches zuerst die Aufmerksamkeit des Neugeborenen hervorruft, wird der Mund vorgeschoben. Diese Verbindung des ersten durch Saugen entstandenen Vorschiebens der Lippen mit Anspannung der Aufmerksamkeit wird durch häufige Wiederholung der Nahrungsaufnahme, des interessantesten Vorganges für den Säugling, befestigt. Daher vererbt sich die Assoziation und bleibt oft jahrelang, sogar bis in das Greisenalter bestehen. Sie tritt bei angestrengtem Aufmerken, wenn etwas ungewöhnlich interessiert, namentlich bei eigener anspannender Tätigkeit, wie Schreiben, Zeichnen es ist, in auffallender Weise hervor«. W. Preyer: Die Seele des Kindes. 1912. 181.

[3] W. Joest: Tätowieren. 1887. 20.

[4] Vgl. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919.

[5] W. Bogoras: The Chukchee. I. N. P. E. VII. Religion. 1907. 360.

[6] Vgl. ausführlicher in der Arbeit »Australian Totemism«.

Braut und Bräutigam werden mit dem Blute bemalt[1]. Die Tschuktschen, die von Fischfang leben, benützen rote Farbe an Stelle des Blutes[2]. Im Erröten, welches eigentlich eine nach oben verschobene Erektion ist, haben wir das physiologische Prototyp dieser Blutzeichen[3]. Namentlich ist auch daran gedacht worden, in den Blutbünden zwischen Freunden eine Wiederbelebung des »Milchbundes« zwischen Mutter und Kind zu sehen[4]. Ein ostafrikanischer Reisender erzählt, daß er mit dem Sultan einen Bund schloß, indem beide von der gleichen Milch tranken, und zwar der eine aus dem Mund des andern[5]. So findet der Bräutigam die Mutter in der Braut wieder: in der Bretagne macht sich die junggetraute Frau einen Einschnitt in den linken Busen und der Bräutigam saugt das Blut heraus[6]. Der junge swanetische Ritter, der der Dame seines Herzens dienen will, fällt vor ihr auf die Knie und frägt sie, ob er ihre Brust mit den Zähnen berühren soll oder ob sie ihm dasselbe tun will: »that is to say, whether she will be his mother, or he shall be her father«[7]. Die verschiedenen Formen der Blutbünde sind ja schon oft behandelt worden, doch handelt es sich darum, den Nachweis zu führen, daß es sich eigentlich um eine erotisch betonte Gefühlsübertragung handelt und keineswegs primär um die bewußte Theorie des »ngia-ngiampe«, d. h. der Vorstellung, daß das in sich aufgenommene Blut nun gegenseitig zur Verzauberung des anderen bei eventuellem Wortbruch dienen kann[8]. »In addition to the idea of stengthening the recipient, there is the further important belief that this partaking together of blood prevents the possibility of treachery«, und so vergewissert man sich gegen eventuellen Verrat der anwesenden Fremden bei einer Bluträcherexpedition, indem man sie zwingt, vom Blute der Krieger zu trinken[9]. Bei den Wadschagga war es früher Sitte, daß Verlobte Blutsfreundschaft miteinander geschlossen haben, um ihren Liebesbund für ewig zu befestigen. Man sagt aber, Verlobte, die dies tun, werden nicht lange leben, denn wenn die Frau ihren Mann später zu hassen beginnt und ihm flucht, so werden sie bald sterben müssen. »Das sagt uns weiter nichts,« bemerkt Gutmann, »als daß auch die Wadschagga die Erfahrung machten, wie allzu leidenschaftliche Liebe in der Ehe

[1] Bogoras: Ebenda 361.

[2] Bogoras: Ebenda 365.

[3] Im Anschluß an einen Vortrag von Feldmann: »Über das Erröten« in der Budapester Ortsgruppe der Psychoanalytischen Vereinigung. 1920. Über Beschmieren der Nase (Penissymbol) mit roter Farbe vergleiche Joest: loc. cit.

[4] Jellinek: Ethnologische Beiträge zur Psychologie der Freundschaft. Vortrag III. Internationaler Psychoanalytischer Kongreß. 1918. Budapest.

[5] A. Jacoby: Der Ursprung des Judicium offae. A. R. W. XIII. 551.

[6] F. C. Conybeare: A Brittany Marriage Custom. Folk-Lore. 1907. 448.

[7] S. Singer: Blood-Kinship. Folk-Lore. 1908. 343. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 94, 95.

[8] Vgl. E. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 236.

[9] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 461.

auch in das arge Gegenteil umschlagen kann«[1]. Im Blutbund wird der Koitus wiederholt, nur tritt »ein ganz besonderer Saft« an die Stelle des Samens. Im Blutbund der Eheleute ist also die erotische Identifikation eine doppelte: die Gefahr einer mißlungenen Verdrängung der Feindseligkeit eine erhöhte. Reik geht von der aggressiven Bedeutung des Blutvergießens aus: das Bindende an diesen Brith-Riten ist die gemeinsam begangene Sünde, das gemeinsam vergossene Blut ⟨des Vaters⟩[2]. Daneben dürfte aber auch ⟨ergänzend⟩ die Koitusbedeutung des Blutflusses zu berücksichtigen sein, die Blutmischung ist eine Semenmischung, wobei die Stelle der genitalen Erotik teilweise von der Hauterotik ⟨Wunde⟩, teilweise von der Oralerotik eingenommen wird ⟨Bluttrinken⟩. So kommt ein vierzehnjähriges und bereits menstruierendes Mädchen auf die Idee, das Verheiratetsein bestehe in einer »Mischung des Blutes«[3]. In Amboina trinken Liebesleute gegenseitig ihr Blut, »um ihre enge Zusammengehörigkeit zu zeigen«[4]. Bei den Wenden läßt das Mädchen, wenn sie sich zufällig schneidet, Blut in ein Bierglas tropfen. Der Bursche, der mit dem Blute das Bier trinkt, muß sie dann unbedingt lieben[5]. Im südlichen Irland pflegt die Amme, wenn ein kleiner Bub im Spiele einem Mädchen zufällig Blut entlockt, zu sagen: »nun mußt du sie heiraten«[6]. In beiden Fällen ist wohl das »zufällige« Bluten des Mädchens ein Vorspiel, eine Andeutung der Defloration[7]. An der Riviera schreiben sich die Liebesleute mit dem eigenen Blut Briefe als Zeichen der Treue[8]. In Birhor beschmieren sich Braut und Bräutigam gegenseitig mit Blut aus ihren kleinen Fingern[9]. Bei den Wenden soll sich der Bursche in den kleinen Finger der linken Hand schneiden und das Blut dem Mädchen heimlich zu essen geben[10]. Wenn eine Zigeunermaid ihren zukünftigen Gatten sehen

[1] Gutmann: Die Frau bei den Wadschagga. Globus. 1907. XCII. 2.

[2] Vgl. Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Kolnidre. Im Blutvergießen hätten wir also ein Überbleibsel der Antrophagie: vergleiche dazu die Sitte der Franken, wonach der Adoptivsohn vom Blute des Adoptivvaters trinkt oder sein eigenes Blut auf die Erde, die ihm testamentarisch zuteil wird, ausgießt ⟨Koitus mit der Mutter Erde⟩. Koenigswarter: Histoire de l'Organisation de la Famille en France. 1851. 148. Zitiert nach Tagányi: A hazai élő jogszokások. Ethnographia. XXIX. 47.

[3] S. Freud: Über infantile Sexualtheorien. Sammlung kleiner Schriften. II. 171.

[4] J. G. F. Riedel: De Sluik en Kroesharige Rassen tusschen Selebes en Papua. 1886. 41.

[5] W. v. Schulenburg: Wendisches Volkstum. 1882. 117. Weiteres Material zur Bedeutung des Blutes und der erogenen Zonen überhaupt im Liebeszauber gebe ich an anderer Stelle.

[6] W. Crooke: Folk-Lore. XVII. 114.

[7] Vgl. Freud: Tabu der Virginität. Schriften zur Neurosenlehre. IV. 1918.

[8] E. S. Hartland: The Legend of Perseus. II. 243. Andrews: Revue des Traditions Populaires. IX. 115.

[9] Dalton: Descriptive Ethnology of Bengal. 1872. 220 ex Crawley: The Mystic Rose. 1902. 220.

[10] Schulenburg: Wendisches Volkstum. 1882. 118. Der kleine Finger, insbesondere der linken Hand, ist ein Penissymbol. Vgl. Blut vom kleinen Finger des Kranken als Heilmittel der Epilepsie. W. L. Hildburgh: Notes on some

will, so geht sie in der St. Georgsnacht auf einen Kreuzweg, sticht sich dort in den kleinen Finger ihrer linken Hand und läßt drei Tropfen Blut auf die Erde fallen, wobei sie spricht: »mein Blut gebe ich meinem Liebsten, den ich sehe, dem soll ich angehören«. Dann entsteigt dem Blutstropfen die Gestalt des zukünftigen Gatten und zerfließt langsam in der Luft[1]. Dann muß aber die Maid das vergossene Blut samt Staub und Kot aufheben und in fließendes Wasser werfen, sonst lecken die Nivashi ⟨Wassergeister⟩ die Blutstropfen auf und das Mädchen findet als Braut ihren Tod im Wasser[2]. Demnach wird es wohl einleuchten, wenn wir das Blut bei den Blutbünden, die zwischen Männern geschlossen werden, analog deuten und die »Freundschaft« auch in diesem Falle

Amulets of the Three Magi Kings. Folk-Lore. XIX. 1908. 85. Der »kleine Finger eines Toten dient dazu, um die Türe eines Mädchens zu öffnen«. K. Lumholtz: Unknown Mexico. 1903. II. 427. Männer können einen Bund mit dem Teufel schließen, indem sie ihm jedes siebente Jahr Blut aus ihrem linken Arm übergeben oder — nach dem Volksglauben der serbischen Zigeuner — einige Tropfen ihres Spermas. Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 124. Die schwedischen Hexen beleben die Zauberpuppe, indem sie sich in den linken kleinen Finger schneiden und das Blut darauf tröpfeln. J. Grimm: Deutsche Mythologie. 1877. II. 912, 913. Ähnliches in Esthland. A. B. Holzmayer: Osiliana. Verhandlungen der gelehrten esthnischen Gesellschaft. VII. 2. 1873. 12. Ebenso die große Zehe des linken Fußes: das Mädchen umwindet es mit Haar beim Liebeszauber. Sándor Tarczy: Néphagyományok ⟨Volksüberlieferungen. Handschrift. F. F. Sárospatak⟩ 37. Jeder Finger, welcher bei einem Mädchen, wenn er gezogen wird, im Gelenk kracht, bedeutet einen Freier. K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. II. 1880. 57. Children sometimes link their little fingers together ⟨Koitussymbolik⟩ and wish something. By doing this it is supposed that the wish will be granted. ⟨Allmacht der Gedanken.⟩ S. O. Addy: Household Tales and Traditional Remains. 1895. 78, 95. Der Teufel hält das Holzstück, womit er der Hexe sein Sigel aufdrückt, in der linken Hand. Reizner: Szeged története. ⟨Geschichte der Stadt Szeged.⟩ 1900. IV. 390. Vgl. auch Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I 650, und zur Bedeutung der linken Seite Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 88. Der Daumen wird dem Geliebten gleich gesetzt: ein Mädchen, welches sich in den Daumen schneidet, verliert den Geliebten. Rose: Folk-Lore Notes from the Province of Quebec. Folk-Lore. 1912. 346.

[1] Blut auf die Erde tröpfeln lassen ist ein symbolischer Inzest, eine symbolische Befruchtung der Mutter Erde, daher im Orakel als Prototyp der Liebeswahl am Platze. »Den Acker hat Kain bebaut, des Ackers Früchte dargebracht, dem Acker Bruderblut zum trinken gegeben, aber vom Acker klagt auch das vergossene Blut wider ihn und der Acker verweigert ihm die Frucht.« Th. Reik: Das Kainszeichen. Imago. V. 39. In Indien darf man das Blut eines Menschen, der Blutschande getrieben hat, nicht vergießen ⟨vgl. ebenfalls Kain⟩, man muß ihn ersticken ⟨über Ersticken der Eltern und Könige vergleiche Róheim: A kazár nagyfejedelem es a turulmonda. 1917⟩ oder totschlagen, aber das vergossene Blut würde die Erde unfruchtbar machen. Alb. C. Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1906. 24. ⟨Verdrängungsform des Inzestwunsches: eigentlich sollte es heißen: sehr fruchtbar.⟩ Bei den Angelsachsen mußte die Summe des Wergeldes erhöht werden, wenn das Blut des Getöteten die Erde berührt hatte. Folk-Lore. XIII. 100.

[2] Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 131. Gehört in die Kategorie der Irrealitätsriten, die das Ereignis durch eine gemilderte Nachahmung desselben verhindern wollen. Es ist eine Art Analogiezauber in der Umkehrungsform: sie wirft ja ihr Blut gerade deshalb ins Wasser, damit sie nicht den Wassergeistern angehöre. Zur Intrauterin- und Schutzbedeutung des Wassers vergleiche Róheim: Spiegelzauber. 1919. 60.

als die Sublimierung einer erotischen Gefühlsübertragung auffassen[1]. Am Kongo ist das ti n'deko ‹Blutsbruderschaft› unbedingt bindend. Am rechten Arm wird ein Einschnitt gemacht und beide Parteien reiben ihre Arme aneinander, so daß das Blut zusammenfließt, während andere ihr gemischtes Blut in ein Blatt legen, das dann gemeinsam verzehrt wird[2]. Die Kayan und Kenyah rauchen eine Zigarette, in die ein Tropfen vom Blute des andern gemischt ist[3]. »Einen Bund schließen die Scythen, mit denen sie ihn eingehen, auf folgende Weise: sie gießen in einen großen irdenen Pokal Wein, welchen sie mit dem Blute derer, die den Bund miteinander schließen, vermischen, indem sie mit dem Pfriemen ritzen oder mit dem Messer einen kleinen Einschnitt am Körper machen und dann tauchen sie in den Pokal ein Schwert, Pfeile, eine Axt und einen Wurfspieß. Ist dies geschehen, so halten sie lange Gebete und hernach trinken sowohl diejenigen selbst, welche miteinander den Bund schließen, als die Angesehensten ihres Gefolges«[4]. Es ist hier nicht notwendig, die Parallelen zu häufen[5] oder auf Einzelheiten einzugehen: wir wollen nur feststellen, daß der Bund zwischen Freunden dem Bunde zwischen Liebesleuten analog ist und daß die magische Kraft des Blutes eine Umschreibung der erotischen Gefühlswerte ist. Noch deutlicher wird diese Bedeutung in den Heilungsriten. Die Krankenheilung der Primitiven ist ja überwiegend eine psychische, d. h. sie beruht auf einer Gefühlsübertragung von seiten des Kranken auf den Heilenden. In Südostaustralien verschafft sich die Frau eines Kranken eine Schnur aus Opossumhaar und reibt damit ihr Zahnfleisch blutig. Das Blut spuckt sie in ein Blatt und gibt es dem Kranken zu schlucken[6]. Bei den Bungyarlee und Parkingi werden Schwerkranke mit dem Blute gefüttert, welches ihre Freunde hergeben müssen[7]. In Zentralaustralien bekommt der Schwerkranke das Blut vom Sohn seiner väterlichen Tante ‹unkulla›, der es seinem Penis entnimmt[8]. Der erotische Ursprung all dieser Bräuche wird aber ganz evident aus folgenden Einzelheiten. Wenn ein Mann ernstlich

---

[1] Vgl. H. Blüher: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. 1919. I. II.

[2] H. Ward: Ethnographic Notes relating to the Congo Tribes. Journ. Anthr. Inst. XXIV. 291, 292.

[3] Hose and McDougall: The Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 67.

[4] Herodot: IV. 70. Langenscheidtsche Bibliothek. Bd. 32. IV. S. 64.

[5] Vgl. C. Seyfert: Völkerkunde des Altertums. Anthropos. 1913. Sebestyén: A magyar honfoglalás mondái. ‹Sagen der ungarischen Landnahme.› 1905. II. 24. K. Tagányi: A hazai élő jogszokások. ‹Rechtsbräuche in Ungarn.› Ethnographia. 1918. XXIX. 47—49. W. Wundt: Das Recht. 1918. 395, 395. E. S. Hartland: The Legend of Perseus. II. 1895. 232. L. Strack: Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. 1900. 21.

[6] C. Hodgkinson: Australia from Port Macquarie to Moreton Bay. 1845. 227.

[7] F. Bonney: On some customs of the Aboriginals of the River Darling. Journal of the Anthropological Institute. XIII. 132.

[8] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 600.

krank ist, so gibt man ihm Blut von der Labia minora einer Frau zu trinken und reibt auch damit seinen Körper ein. Ist es aber eine Frau, so kann sich der Sohn einer ihrer jüngeren Schwestern freiwillig melden und dann gibt er ihr Blut aus seiner subinzidierten Urethra. Zwischen den beiden entsteht nun aber eines jener charakteristischen »Schweigeverhältnisse«, die einem wie eine Reaktion der Ichlibido auf unerwünschte Gefühlsübertragungen anmuten: das Tabu wird in diesem Falle dadurch beendet, daß die Frau dem Manne Speise als Geschenk schickt[1]. Zwischen einem Mann und seiner Mura ⟨Schwiegermutter⟩ ist jede Annäherung auf das strengste verpönt. Aber es gibt Ausnahmen. So haben wir schon oben erwähnt, daß gewisse Festlichkeiten den Koitus dieser beiden, also das Durchbrechen der Inzestschranke direkt erfordern[2]. Ähnliches ist auch der Fall, wenn die Frau schwer krank ist. Der Schwiegersohn öffnet eine Ader seines Armes, die Frau erwartet ihn mit geschlossenen Augen und auch er muß sein Haupt abwenden, damit er sie nicht sehe, und so läßt er das Blut von seinem Arm in ihren Mund sickern[3]. Den Frauen ist es überhaupt verboten, das Blut der Männer fließen zu sehen, ob nun zeremoniell oder in einer Schlägerei, das bleibt sich gleich — und wenn es dennoch geschieht, muß der Mann zu Ehren seines Totems einen Ritus ausführen, der »Alua uparilima = the blood fading away« heißt[4].

Passiv-magische Blutbräuche.

Nun sind aber diese Blutriten oft nichts anderes als Libidinisierungen der entbundenen Angst. Eine Hexe wird so lange geschlagen, bis ihr Blut fließt, um dasselbe dem Kranken einzugeben oder ihn damit zu waschen. In einem anderen Falle mußte die Hexe, eine junge Verwandte, sich über das Bett des Besessenen legen und das Blut in dessen aufgesperrten Mund fließen lassen[5]. Wem es gelingt, eine Hexe blutig zu verwunden, über den hat sie keine Macht mehr[6], d. h. wer die Angstaffekte in einem symbolischen Koitus libidinisieren kann, für den hört eben die Hexe auf Hexe

[1] Er erhält also etwas zurück statt des hingegebenen Blutes: damit ist der Teil seiner Libido, welcher mit dem Blute bei der Frau verankert war, wiederum in das Ich einbezogen, und das gegenseitige Sichmeiden, die Reaktion des Narzißmus gegenüber der Objektbesetzung, hört auf. Der Frau ist die eingegebene Speise vielleicht Symbol des dem Manne geschenkten Kindes.

[2] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 96.

[3] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 601. Einen alten totkranken Mann salben auch wohl die Weiber, die zu ihm im Verhältnis von Amba ⟨Nichten⟩ stehen, mit dem ihrer Vagina entnommenen Blute, wie auch umgekehrt die männlichen Amba ⟨Neffen⟩ eine totkranke alte Frau mit dem Blute ihrer Beschneidungswunde salben. C. Strehlow: Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien. IV. Teil. Abt. II. Das soziale Leben. 1915. 31.

[4] Spencer and Gillen: The Native Tribes. 1899. 463. Es kann auch der Totem seines Vaters oder seiner Mutter sein, und es geschieht »by way of reconciliation«.

[5] H. L. Strack: Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. 1900. 66. Ebendort weitere Beispiele.

[6] M. Peacock: Folklore of Lincolnshire. Folk-Lore. XII. 178.

zu sein. In beiden Fällen, in Australien wie in Europa, wird die Krankheit mit weiblichem Blut geheilt, doch haftet im letzteren Falle der Vorstellung schon ein Angstvorzeichen an – aus der Verwandten oder Gattin wird die Hexe[1]. Die autoerotische Bedeutsamkeit des Blutes erklärt auch seine passiv-magische Rolle. Zwar haben hier die Erfahrung und das Realitätsprinzip das ihrige zur Ausgestaltung dieser Bräuche beigetragen, da Blutverlust tatsächlich Schwächung und Tod des Individuums herbeiführen können. Daß aber nun der Analogieschluß vom Verlust mehrerer Liter Blutes auf einen Blutstropfen gezogen wird, daß die Gefahr unter ein so ungeheueres Vergrößerungsglas gerückt erscheint, läßt sich nur verstehen, wenn wir die libidinöse Betontheit des Blutes und des Blutvergießens berücksichtigen. In Holland glaubt man, daß man erkrankt, wenn ein Lappen, auf dem ein Tröpfchen Blut klebt (z. B. der Verband einer Wunde), verbrannt wird[2]. Die Thonga bedecken das vergossene Blut instinktiv mit Sand, aus Furcht, es könnte in die Hände der Zauberer fallen. »The charms of the wizards are commonly called tingati (bloods)«[3]. So trachtet der Bakairizauberer sich etwas Haar oder ein bißchen Blut seines Opfers zu verschaffen, die er dann in eine Giftkalebasse schließt und sofort erkrankt der ursprüngliche Besitzer[4]. Bei den Ulupulu zieht der Zauberer durch seinen Knochenapparat, dem Mangani, das Lebensblut seines Opfers aus und behält es im Apparat. Nun hat er den Betreffenden vollkommen in seinen Händen, er kann anordnen, daß er von dem Bisse einer Schlange oder in beliebiger Weise sterbe, nähert er den Apparat dem Feuer, so wird sein Opfer krank, verbrennt er es, so stirbt er[5]. Auf Tumleo werden Haare oder Blut des Opfers in ein aus Blättern und Zeug bestehendes Päckchen gewickelt und unter Verwünschungen ins Feuer geworfen. Auch aktiv-magisch kommt Blut als Vernichtungszauber vor. Wer mit dem Blute eines Toten den Nabel eines Schlafenden einreibt, bewirkt dessen baldigen Tod[6]. Erdweg erzählt: »Als ein Mann, der eine Wunde im Mund hatte und daran blutete, zu uns kam, um sich zu verbinden, sammelte seine Gattin allen Auswurf und warf es in den See«[7].

[1] Vgl. Furcht vor Frauenblut in Australien und andernorts. Frazer: Taboo. 251.

[2] Alb. C. Kruijt: Het Animisme in den indischen Archipel. 1906. 24. Vgl. J. G. Frazer: The Magic Art and the Evolution of Kings. 1911. I. 201–205.

[3] H. Junod: The Life of a South African Trib. 1912. II. 337.

[4] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1817. 298.

[5] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. 5. 1903. 35. Dasselbe auch aktiv-magisch. Die Dieri schnüren den Arm, der den Zauberknochen handhabt, recht fest, »damit ihr Blut in das Instrument übergehe«. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 359.

[6] Wlislocki: Tod und Totenfetische im Volksglauben der Magyaren. Mitteilungen der Anthr. Ges. in Wien. XXII. 173.

[7] Erdweg: Die Bewohner der Insel Tumleo. Mitteilungen der Anthr. Ges. in Wien. XXXII. 287. Zur Bedeutung des Wassers vgl. oben.

Die Sitte, den Götzen mit Blut zu beschmieren[1], ist einerseits ein Blutbund mit einem übernatürlichen Wesen ⟨dem Vater⟩, anderseits die typische Milderung der passiv-magischen Bräuche im Opfer, welche eben als die freiwillige Hingabe der sorgsam gehüteten Körperteile zu charakterisieren ist. Damit ist eben die Phobie durchbrochen, die Angst durch Vorwegnahme des Verlustes gebunden.

Die magische Bedeutung des Haares und der Fingernägel.

Während wir in den bisher behandelten Gebräuchen das Hauptgewicht auf die unmittelbar an den betreffenden erogenen Zonen haftenden Lust- und Unlustgefühle legen konnten und eine Vertretung einer erogenen Zone durch eine andere, also den ersten Schritt zur Symbolbildung, eigentlich erst bei den Blutriten anzunehmen genötigt waren, ist bei der aktiv- und passiv-magischen Bedeutung des Haares ⟨und der Nägel⟩ der Umstand von Wichtigkeit, daß diese leicht loslösbaren Körperteile infolge der Assoziationsverkettung zum unbewußten Stellvertreter, d. h. zum Symbol der Empfindungen und Affekte werden können, die sonst an dem ganzen Körper, an der ganzen Persönlichkeit haften. Ein solches »Verschieben auf ein Kleinstes« ist eine Folge der Verdrängung und ist in der Sexualpathologie hauptsächlich in den sogenannten fetischistischen Perversionen zu beobachten, denen aber analoge Züge im normalen Liebesleben entsprechen. »Der Ersatz für das Sexualobjekt ist ein im allgemeinen für sexuelle Zwecke sehr wenig geeigneter Körperteil ⟨Fuß, Haar⟩ oder ein unbelebtes Objekt, welches in nachweisbarer Relation mit der Sexualperson, am besten mit der Sexualität derselben steht«[2]. Bei dem Haar handelt es sich außer der Riechlust ⟨Analerotik⟩ hauptsächlich um die Kastrationsangst: Haar und Nägel sind Körperteile, die wachsen ⟨wie der Penis in der Erektion⟩ und an denen sich das Abschneiden, die Kastration, regelmäßig wiederholt[3]. Daher ist denn auch die Angsteinstellung, das Passiv-Magische, bei Haar und Nägeln überwiegend. Von den Eingeborenen Victorias berichtet Bunce, daß sie eigentlich nur eine Krankheitsursache kennen: immer ist es ein Mitglied des feindlichen Stammes, der die Haarabfälle des Kranken gestohlen hat, und wenn es dem Kranken noch schlechter geht, so hat der Betreffende die gestohlenen Haare auch verbrannt[4]. In Fiji hat Thompson den Eingeborenen die Nichtigkeit ihres Aberglaubens beweisen wollen und erbot sich selbst als Zielscheibe ihrer Zauberkünste. Die Probe wird aber nicht angenommen, da die Europäer ja bekanntermaßen andere Speisen

[1] Vgl. Reuterskiöld: De nordiska lapparnes religion. 1912. Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. II. 2. 1910. 453. J. Scheffer: The History of Lapland. 1674. 43. W. Jochelson: The Koryak. Jesup North Pacific Expedition. 1905. Vol. VI. P. I. 93, 95.

[2] S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 19. Vgl. über Riechlust. Ebenda 21.

[3] Vgl. in den Mythen Stucken: Astralmythen. 1907. 324. Rank: Inzest-Motiv. 1912. 296. Wilken: De Verspreide Geschriften. 1912. III. 553. De Simsonsage.

[4] R. Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 110.

essen und daher gegen einheimische Magie gefeit seien ⟨Beziehung zur Anal- und Oralerotik⟩. Er fordert daher einen gebildeten und sich als aufgeklärt gebärdenden Tonganer auf, statt seiner in die Bresche zu treten, doch wie es dazu kommt, daß er eine Haarlocke hingeben soll, hält der Tonganer doch die Vorsicht für die Mutter der Weisheit[1]. Wenn in Neu-Guinea jemand die Haarabfälle eines Menschen vergräbt, muß der Betreffende bestimmt sterben. Darum trachtet jeder, die Abfälle selber zu vernichten[2]. Bei manchen Personen ist auch das Haarscheren überhaupt verboten. Es sind dies vor allem solche, in deren psychischer Konstitution der Narzißmus eine paranoide Selbstüberschätzung mit einer entsprechend gesteigerten Kastrationsangst eine besondere Rolle spielen. Die Ho kennen Priester, in denen ein Gott wohnt, der das Haarschneiden bei Todesstrafe verbietet. Dieser Gott wohnt in den Haaren und würde seines Sitzes verlustig werden, wenn man die Haare abschneiden würde[3]. Es ist bekannt, daß die Fähigkeit, Regen machen zu können, oft nur eine Umschreibung der Potenz ist[4] und wir erfahren, daß die Häuptlinge und Zauberer der Masai ihre Barthaare nicht auszupfen dürfen, sonst würden sie keinen Regen machen können[5]. Auch sonst sind Beziehungen zwischen dem Haar und dem nassen Element bezeugt. Ein polnischer Arbeiter in Dembina bei Skole bewahrt einen Büschel Haare eines Gehängten als Zaubermittel, um die Fische beim Angeln heranzulocken[6]. In Victoria legt man menschliche Haare in den Fluß bei niedrigem Wasserstande und wenn man Menschenhaare verbrennt, entsteht Regen[7]. Die Indonesier rücken schon beinahe offen mit der Sprache heraus. Ein Mann darf sich während der Schwangerschaft der Frau und vierzig Tage nach Geburt des Kindes keine Haare scheren lassen[8]. In Serang heißt es von dem Haarscheren: »gehuwde mannen zouden alsdan hunne echtgenooten verliezen en jongelieden tot eenen toestand van verslapping gebracht worden«[9]. »Het haar der gehuwde mannen mag

[1] Basil Thomson: The Fijians, a Study of the Decay of Custom. 1908. 165.

[2] H. H. Romilly: From my Verandah in New Guinea. 1889. 83. Vgl. Ilwof: Hexenwesen und Aberglauben. Zeitschr. d. Ver. f. Völkerkunde. VII. 191. J. G. Frazer: Taboo. 267—287. Stoll: Geschlechtsleben. 182.

[3] J. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 229. Auf das Haupt eines Götterssklaven darf so lange kein Schermesser kommen, bis das Kind erwachsen ist. J. Spieth: Die Religion der Eweer in Süd-Togo. 1911. 61. Würde ihm jemand anderer als der Priester die Haare schneiden, so müßte das Kind sterben. 70, 80, 100, 126. »Rasiert dem Schüler das böse Haar vom Kopf, schneidet ihm die Fingernägel und die Nägel an den Zehen.« 197.

[4] Vgl. Róheim: A kazár nagyfejedelem es a turulmonda. 1917.

[5] M. Merker: Die Masai. 1904. 21, 22, 143. Scherzhaft habe ich schon im Ungarischen das Wort »haj« ⟨= Haar⟩ für Penis gehört.

[6] Schiffer: Urquell. III. 202.

[7] Stanbridge: The Aborigines of Victoria. Transactions of the Ethnological Society. I. 300.

[8] W. Skeat: Malay Magic. 1900. 44.

[9] J. G. F. Riedel: De Sluik- en Kroesharige Rassen tusschen Seleßes en Papua. 1886. 137.

niet worden afgekniept, omdat volgens het volksgeloof de vrouw alsdan spoedig zal sterven« ⟨Tomorloro und Tanembar⟩[1]. Daß die Frau stirbt, ist doch nur Ausdruck der Tatsache, daß sie ihre Bedeutung für den durch Haarverlust impotent gewordenen Mann verloren hat. Das lange Haar ⟨Mähne usw.⟩[2] gehört ja ursprünglich zu den sekundären Geschlechtsmerkmalen des männlichen Geschlechts und bei manchen Naturvölkern finden wir als Überbleibsel dieser Zustände die Sitte, daß die Männer langes, die Frauen kurzgeschorenes Haar tragen[3]. Bei den Akikuyu sind die Mädchen gewöhnlich kahlgeschoren, doch wenn eine kränklich ist, so läßt man ihr das Haar lang wachsen[4]. Demnach ist es zu verstehen, warum Könige und Zauberer, deren magische Kraft ⟨d. h. Potenz⟩ von einer so großen Wichtigkeit für das Volk ist, sich ihr Haar nicht scheren lassen dürfen[5]. Dieselbe psychische Einstellung: Narzißmus und Kastrationsangst, ist aber auch beim Kinde vorherrschend[6]. Dementsprechend wird auch in Nordthüringen im ersten Lebensjahr das Beschneiden von Haar und Fingernägeln vermieden[7]. In Ostpreußen und Böhmen heißt es: im ersten Jahr darf man dem Kinde das Haar nicht kämmen und nicht schneiden, sonst stirbt es[8]. Die Prophezeiung des Todes ist eigentlich die endopsychische Wahrnehmung der mit dem Kastrationskomplex eng verwandten Todesangst: so heißt es in Wetterau, wenn man einem Knaben vor seinem siebenten Jahr schneidet, so bekommt er keinen Mut[9]. Verschiedene aktive Formen des Haarzaubers, sowie die Gleichung Haar = Schlange ⟨Penis⟩, dürfen wir als überkompensierte Abarten des Kastrationskomplexes qualifizieren. Der Huichol nennt seine Haare Schlangen[10], die Veddas halten das Anbinden von Menschenhaaren für unerläßlich gegen den Schlangenbiß[11]. Ein Cakchiquel-Indianer in Guatemala sagt, aus seinen Haaren würden, wenn sie verloren gingen, Schlangen und daß er und die Seinigen dann zeitlebens viel von Schlangen zu leiden haben würden[12]. Wir wissen, daß die Initiationsriten auf einem Ambivalenzmechanismus aufgebaut sind und aus dem Kompromiß der feindlichen und zärtlichen Regungen der Alten gegenüber den Jungen ihre Erklärung finden. So haben nun also die

[1] Riedel: Ebenda 292.
[2] Vgl. Darwin: Descent of Man. II. 1898. 289.
[3] Vgl. Stoll: Geschlechtsleben. 125, 149, 195. Über Haarschneiden als Strafe für Ehebruch. Ebenda 163, 164.
[4] Routledge: With a Prehistoric People. 1910.
[5] Vgl. Frazer: Taboo. 258 u. f.
[6] Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 83.
[7] Rudolf Reichhardt: Volksbräuche aus Nordthüringen. XIII. 385.
[8] Wuttke: 392.
[9] J. W. Wolf: Beiträge zur deutschen Mythologie. 1852. I. 209. Vgl. noch Frazer: Taboo. 263. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 31, 32.
[10] Lumholtz: Unknown Mexico. 1903. II. 234, 235.
[11] Seligmann: The Veddas. 1911. 197, 198.
[12] Stoll: Das Geschlechtsleben. 1908. 184. Vgl. Róheim: Psychoanalysis ès ethnologia. Ethn. XXIX. 208.

direkten Aussagen mancher primitiver Stämme, die Zirkumzision diene dazu, den Jungen die Fähigkeit zur Ausübung des Geschlechtsverkehrs zu verleihen, gewiß auch recht, trotzdem der Ritus doch eigentlich als symbolische Kastration aufzufassen ist[1]. Dazu ein merkwürdiger Brauch der Arunta. Bei den Weihezeremonien beißen die Alten so lange den Jungen in den Kopf, bis dieser von Blut ganz überströmt ist ‹Kastrationssymbolik mit Verschiebung nach oben› und sagen, dies diene dazu, damit das Haar der Jungen besser wachse[2]. Daß Haare hier gleich Penis, beziehungsweise Potenz sind, dürfte ohne weiteres klar sein, zumal es bei den südlichen Massim in Neu-Guinea heißt, wenn ein uneingeweihter Junge frühzeitig und besonders während der Weihezeit Verkehr mit dem anderen Geschlechte pflegt, werden seine Haare nie gut wachsen[3]. Vielleicht ist der aktiv-magische, überkompensierte Gebrauch der Menschenhaare nirgends mehr in floribus als in Zentralaustralien. Hier werden förmlich alle Haare der Toten dazu verwendet und auch die Lebenden schenken sich ihre Haare gegenseitig nach festgesetzten Regeln. Die Haare des Toten übertragen dessen Eigenschaften auf den neuen Besitzer. Man macht daraus einen Gürtel, den die Bluträcher tragen, um dadurch ihre Zauberkraft und Mut mit dem des Toten zu erhöhen[4]. Hier finden wir auch keine Furcht vor der Bezauberung der Haarabfälle, es scheint sogar, als wäre dieses ganze ausgebaute System der Haarverteilung nichts als eine Überkompensierung dieser Angstgefühle[5]. Im allgemeinen dürfen wir den Primitiven ein größeres Quantum narzißtischer, beziehungsweise autoerotischer Libido zutrauen, als selbst den tiefsten Schichten eines Kulturvolkes und deshalb ist es ihnen schwerer, sich vermittels der Haare mit einem anderen Wesen ‹Liebesobjekt› zu identifizieren. Über die Euahlayi schreibt Parker: »In dieser verkehrten Welt ist die Haarlocke also ein Symbol des Hasses und nicht der Liebe«[6]. Auf den Aruinseln geben sich Liebesleute verschiedene Geschenke, aber nie Haarlocken, da sie sich fürchten, daß bei eventuellem Streit der andere die Locken verbrennen könnte[7]. Die verschiedenen Bräuche, in denen jemand der Außenwelt gegenüber seine Haare verbirgt oder aber vermittels eben dieser Haare eine Identifikation mit einem Wesen desselben oder des anderen Geschlechtes zustande bringt, repräsentieren die verschiedenen auto- und alloerotischen Strömungen

[1] Vgl. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Pubertätsriten.
[2] Spencer and Gillen: Native Tribes. 251. Dieselben: Northern Tribes. 352.
[3] Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 496.
[4] Vgl. dazu J. H. P. Murray: Papua or British New Guinea. 1912. 111.
[5] Spencer and Gillen: Native Tribes. 539. Dieselben: Northern Tribes. 476–478.
[6] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 32. Gemeint ist der Gebrauch der Haare im Todeszauber. Auch in Ungarn findet sich eine Scheu davor, Haarlocken unter Liebesleuten auszutauschen, man fürchtet, dies könnte der Liebe Abbruch tun.
[7] J. G. F. Riedel: De Sluik en Kroeshaarige Rassen. 1886. 358, 370.

der Libido. Ein Weddamädchen darf von ihrem Bräutigam unbedingt eine Haarlocke als Hochzeitsgabe beanspruchen. Nötigenfalls gibt er auch von seinem eigenen Haare, aber gewöhnlich muß seine Schwester herhalten. Keinesfalls aber würde ein Mann daran denken, von seinen Haaren jemand anderem als der Frau herzugeben[1]. Die Keiinsulaner mischen gewisse Kräuter in die Haare der Frau und hängen sie so auf einen Baum, um ihre Liebe zu entflammen[2]. In Buru sagt man über das Öl, welches die Frau für ihre Haare benützt, oder über ihre Haarabfälle Zaubersprüche her[3]. Bei den Niassern ist das Haar ein Unterpfand der Liebe, sie pflegen nämlich die Haare ihrer verstorbenen Frauen zu bewahren, weil sie sonst so großes Verlangen nach ihnen bekommen würden, daß sie auch sterben müßten[4].

Magische Kraft gleich Erogenität.

Somit können wir den ersten Teil unserer Betrachtungen abschließen. Auf dem Wege, den wir bisher zurückgelegt haben, sind wir überall in die Fußstapfen eines mit Recht berühmten Ethnologen getreten. Das ist Konrad Theodor Preuß, der ja ungefähr dieselben Themata behandelt hat und auch deren Ursprünglichkeit nachdrücklich betont. Er schreibt: »Den Anfang bildet natürlich der Glaube an die Zauberkraft der einzelnen Körperteile und bestimmten Handlungen, namentlich herrschte von jeher die Meinung, daß aus den Öffnungen des Körpers Zauberkraft und Zauberstoffe austreten. Zum Beispiel der Atem aus der Nase, der Hauch, die Töne und der Speichel aus dem Munde, Kot aus dem After, Urin und die geschlechtlichen Ausscheidungen aus den Genitalöffnungen«[5]. Nun kann es unmöglich ein Zufall sein, daß diese magischen Körperteile und Ausscheidungen samt und sonders mit dem auf ganz anderem Wege gewonnenen erogenen Zonen Freuds übereinstimmen. Dies gibt uns auch die Möglichkeit, einen Schritt weiterzugehen als Preuß es konnte und auch nach dem Ursprung dieses Zauberglaubens zu fragen. Es ist ganz klar, daß das Magische an einem Körperteil einfach seine Erogenität, seine Fähigkeit, Lust zu spenden, bedeutet und daß die Zauberkraft der Körperteile eine Projizierung der Organlust ins Übernatürliche ist. Diese Erkenntnis scheint mir so wichtig, daß ich beinahe geneigt wäre, eine andere Frage daran zu knüpfen. Ist der Ausdruck »Pro-

[1] Seligmann: The Veddas. 1911. 98–100.
[2] Riedel: loc. cit. 223.
[3] Riedel: loc. cit. 11.
[4] Kleiweeg de Zwaan: Die Heilkunde der Niasser. 1913. 247. Weiteres Material zur – ebenfalls erotisch determinierten – passiv- und aktiv-magischen Verwendung anderer Objekte, wie Nägel, Fußstapfen, Kleiderstücke etc. findet man bei Crawley: The Mystic Rose. 1902. Hartland: The Legend of Perseus. 1895. II. 55. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 224–317. Derselbe: The Magic Art. 1911. I. 174–214. Berkusky: Vernichtungszauber. Archiv für Anthropologie. 1912. N. F. XI. 88. Weiteres Material über die Verwendung der Körperteile und Ausscheidungen im Liebeszauber der europäischen Völker bringe ich in der Arbeit »Psychoanalyse und Ethnologie«.
[5] K. Th. Preuß: Ursprung der Religion und Kunst. Globus. Bd. LXXXVI. 322.

jizierung ins Übernatürliche« nicht einfach eine Tautologie, indem wir das Übernatürliche mit dem Gebiete des Lustprinzips zusammenfallen lassen können? Doch das würde uns zu weit führen und wir greifen daher lieber auf ein anderes unmittelbares Ergebnis unserer Untersuchung zurück, welche lautet: alle erogen betonten Körperteile sind entsprechend dem Gesetz der psychischen Polarität zugleich aktiv und passiv magisch, d. h. sie üben magische Wirkungen auf andere aus und sind diesen Wirkungen anderer ausgesetzt[1]. Dabei haben wir gewisse stets wiederkehrende Formen und Ziele des magischen Handeln beobachten können, von denen wohl die Furchteinstellung der Außenwelt gegenüber, also das Passiv-Magische der geliebten Körperteile die ursprünglichste und daher auch allgemeinste Form sein dürfte[2]. Die aktiv-magischen Bräuche sind ihrerseits als die verschiedenen Etappen in der Libidinisierung dieser urnarzißtischen Angst anzusprechen[3]. Von hier aus führen nun zwei Wege weiter: die der Gefühlsübertragung, welche die endopsychisch wahrgenommenen Lustempfindungen mit den Körperteilen selbst, an denen sie haften, auf andere überträgt und selbst eine solche Übertragung von seiten anderer herbeiwünscht. Das sind die magischen Identifikationsbräuche, die Crawley unter dem Titel Ngia-Ngiampe sehr gut behandelt hat. Ihr Mechanismus ist der doppelte der Projektion und Introjektion. Diese magischen Identifikationsgebräuche zerfallen in die Untergruppen des magischen Bundes ⟨eigentliche Aggregationsriten⟩, des Liebeszaubers und des Heilzaubers, welche ebenfalls nur auf einer Gefühlsübertragung von seiten des Kranken beruht. Die erste und teilweise auch die zweite Gruppe dieser Riten ist gleich aktiv und passiv, dieselben Kräfte werden von zwei Seiten in Bewegung gesetzt und auf dieselbe Weise entgegengenommen. Der zweite Weg ist derjenige der Überkompensation. Die erogenen Körperteile sind ja loci minoris resistentiae: in der Relation zur Außenwelt kann aber diese Furcht motorisch in Mut umgewertet und durch eine angriffslustige Haßeinstellung verdeckt werden. Auf

[1] Eine interessante Distinktion machen aber die Arunta, in der wir vielleicht einen Fingerzeig zum Anteil der Partialtriebe an der Bildung verschiedener Charaktereigenschaften erblicken können. »Medizin« ⟨tjikatjira⟩ ist auch in den menschlichen Körperausscheidungen enthalten, z. B. im Achselschweiß und im Blut, nicht jedoch im Urin und im Speichel, die nur Arunkulta ⟨Bedeutung: »Schnell das Leben zerbrechen«, d. h. Gift böser Zauberkraft⟩ enthalten und darum nie als Medizin verwertet werden. Strehlow: Die Aranda- und Loritjastämme. IV. 1915. 28.

[2] »Der Haß ist als Relation zum Objekt älter als die Liebe, er entspricht der uranfänglichen Ablehnung der reizspendenden Außenwelt von seiten des narzißtischen Ichs.« S. Freud: Triebe und Triebschicksale. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1915. III. 99.

[3] Die Angstseite des Urnarzißmus tritt natürlich nur mit der Geburt ins Leben. ⟨Freud.⟩ Über magische ⟨beziehungsweise animistische⟩ Vorstellungen, die als Regressionserscheinungen in eine noch frühere Phase der Ontogenese aufzufassen sind, siehe demnächst »Australian Totemism«.

diese Weise, aber auch aus einer Hemmung der Libidoübertragung, entstehen jene Formen des Vernichtungszaubers, in denen die sonst sorgfältig behüteten Körperteile aktiv-magisch als Kraftquellen auftreten und diese Kraft ist dann wieder nichts anderes als eine umgewertete Form der Erogenität. Es bleibt noch eine Gruppe übrig, die wir wohl gestreift haben, deren eingehende Untersuchung aber diesmal außerhalb der Grenzen unserer Aufgabe liegt, die Umwertung geht hier nämlich noch weiter, indem die ursprünglich autoerotischen, später immerhin noch innerhalb der menschlichen Gemeinschaft bleibenden Lustempfindungen, stellvertretende Zielscheiben in der Natur bekommen, die infolge von gewissen symbolischen Verknüpfungen mit menschlichen Gefühlen oder Personen den entladungsbereiten Gefühlen geeignete Ableitungsobjekte bieten.

□ □ □ □ □

II. Essenz der Dinge.

Seelenstoff.

Bisher haben wir bei der Deutung dieser Bräuche die Seele mit keinem Worte erwähnt, sind also von den beiden großen ethnologischen Strömungen unserer Zeit dem Präanimismus gefolgt. Wir waren uns aber doch immerhin dessen bewußt, daß wir einen Boden betreten haben, den man neuerdings unter der erklärenden Rubrik »Seelenstoff« zusammenfaßt. Der erste, der diesen Begriff ausführlich verwertete, war der holländische Missionär Kruijt, der seinerseits den Ausdruck einem Vorschlag von Chantepie de la Saussaye verdankt[1]. So sagt z. B. Krusius über die Maguzava: »In allen Ausscheidungen des Menschen ist Seelenstoff, wie im Schweiß, im Speichel, vor allem natürlich im Blut. Ferner in den Fingernägeln und Haaren, deren Wachstum ⟨Leben⟩ auf reichen Seelenstoff schließen läßt. Daher werden auch alle diese Dinge unschädlich gemacht. Speichel wird mit Erde bedeckt, Haare werden vergraben usw.« Auch Teile der Kleidung geben wirksame »Medizin« her, weil sich der Seelenstoff in den Ausscheidungen, den Kleidern mitteilt. Solche Medizin wirkt aber nur, wenn der übrige Teil der Kleidung weiter getragen wird«[2]. Ähnlich sagt Meyer über die Barundi: »Die magische Gewalt über andere Menschen oder über deren Vieh und anderen Besitz gewinnen diese Abarosi ⟨Zauberer⟩ dadurch, daß sie sich ein Stückchen vom Körper des anderen, also etwas vom Haar, vom Fingernagel, Sputum, Samen, Urin aneignen, oder vom Mist der Rinder, vom Stroh der Hüte, vom Erdboden der Felder«[3], denn mit alledem bekommt er ja

[1] A. C. Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1904. 2. W. J. Perry: The Megalithic Culture of Indonesia 1918. 149, meint, der Begriff des Seelenstoffes sei den Ureinwohnern Indonesiens fremd und erst durch die Einwanderer, denen die Megalithen und der Sonnenkult zuzuschreiben sind, eingeführt.

[2] Dr. P. Krusius: Die Maguzawa. Archiv für Anthropologie. 1915. 291.

[3] Vgl. in der europäischen Volkskunde das Entwenden des »Nutzens« oder »Segens« von Feld und Vieh. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. ⟨Beiträge zum ungarischen Volksglauben.⟩ 1920. 21. 126.

auch ein Stück »Seele« des anderen in seine Gewalt[1]. Auch Keysser schreibt den Kaileuten eine Anschauung zu, wonach jedes Wesen und jedes Ding einen Seelenstoff haben soll, der es vollständig durchdringt und erfüllt. »Im Holzspan ist der Seelenstoff des Baumes, von dem er stammt, im Stein wohnt der Seelenstoff des Felsens, von dem er abgeschlagen ist. Auch in jedem kleinsten Teile des Menschen lebt sein Seelenstoff, sogar im Fingernagel, im Haar, im Blut«[2]. Man kann aber unmöglich verkennen, daß diese Äußerungen nicht so sehr auf eindeutigen Aussagen der Primitiven als vielmehr auf einer theoretischen Stellungnahme der Forscher beruhen. Es wird nämlich z. B. aus dem Vorhandensein des Brauches, daß man seine Feinde durch Verbrennen ihrer Haare tötet, implizite je nach den herrschenden Theorien, die Lokalisierung der »Seele« im Haare, die Gleichstellung von Haar und Seele, die Lokalisierung der »Körperseele« ⟨Wundt⟩ im Haare, oder das Erfülltsein des Haares mit »Seelenstoff« angenommen. Demgegenüber muß man betonen, daß ein solcher Brauch eigentlich nichts Begriffliches beziehungsweise nur die passiv-magische Bedeutung des Haares ⟨und diese ist eigentlich eine bloße Umschreibung einer Handlungsweise⟩ enthält, also bloß den Boden abgibt, auf dem sich Vorstellungen der oben umschriebenen Art entwickeln können. Ob und wie das tatsächlich geschieht, darüber müssen wir uns erst bei den Primitiven Auskunft holen. Manche Gebräuche nämlich, deren Sinn uns schon früher aus der Lustbetontheit der betreffenden Körperteile klar geworden ist, werden hie und da mit ausdrücklicher Berufung auf eine Art Seelenvorstellung ausgeübt. Die Maoris z. B. glauben, daß nur der einen Häuptling töten kann, der selber eine mächtigere »Atua« ⟨Seele⟩ hat als der betreffende Häuptling. Der siegreiche Führer, der unzählige Menschen getötet hat, ihre Augen verschluckt, ihr Blut getrunken, hat die Macht seiner eigenen Atua durch die Atua seiner einverleibten Opfer erhöht[3]. Die Chavantes in Südamerika essen ihre eigenen gestorbenen Kinder, in der Hoffnung, damit auch deren Seelen wieder mit ihrem Körper zu vereinen[4]. Am Pennefather River besitzt zwar jeder einen Wai-Wai ⟨Hauchseele⟩, aber einen Mulkal ⟨Herzseele⟩ kann man sich nur durch den Genuß von Menschenfleisch erwerben[5]. Auch die erotische Grundlage, die Gleichsetzung von Essen und Sexualakt, läßt sich bei den Seelenvorstellungen genau so wie bei den magischen Bräuchen aufzeigen. Das Kind entsteht aus der genossenen Speise, wenn die Mutter während ihrer Schwangerschaft ⟨bei den östlichen Semang⟩ den

[1] H. Meyer: Die Barundi. 1916. 123.

[2] Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauß: Deutsch-Neu-Guinea. 1911. 112.

[3] R. Taylor: Te ika a Maui or New Zealand. 1855. 64.

[4] E. Westermarck: The Origin and Development of the Moral Ideas. 1908. II. 562. ⟨Nach Couto de Magalhães.⟩

[5] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull. 5. 1903. 18.

Seelenvogel nicht ißt, wird ihr Kind eine Stillgeburt sein oder bald nach der Geburt sterben[1]. Während aber die Sitte in den früher behandelten Fällen nur mit einem mehr oder minder vagen Hinweis auf die »Eigenschaften« oder Kräfte der Toten begründet wurde, finden wir hier schon die festeren Umrisse des Begriffes Seele. Die beiden Stadien, deren Zusammenhang allerdings klar ist, ohne weiteres gleichzusetzen, geht nicht an[2]. In dem Seelenbegriff spürt man einen wachsenden Anteil der Furchtregungen und Hemmungen der ambivalenten Einstellung. So z. B. in Neubritannien, wo der Betreffende, der den Körper zerschneidet, sich Mund und Nase zubindet, damit die Seele des Toten keinen Eingang findet. Aus demselben Grunde macht man die Türen des Hauses, in dem ein Mensch gegessen wird, zu, und die Leute schreien, blasen ihre Hörner und schütteln die Speere, um die Seelen der Gegessenen zu erschrecken. Auch auf Duke of York Insel hielt die Furcht vor der Seele manche davon ab, sich an der Kannibalenmahlzeit zu beteiligen[3]. Während es sich bei der magischen Bedeutung der Körperteile um das Gegensatzpaar Lust-Unlust handelte und die Todesvorstellung eigentlich nur als eine extreme Form der Unlustgefühle vorhanden war, erscheint im Seelenbegriffe das alte Gegensatzpaar in neuer Einkleidung als Leben = Tod, wobei auch die Schuld- und Unlustgefühle, die sich an den Tod anderer knüpfen, schon miterregt werden[4].

Hauchseele.

»The act of breathing so characteristic of the higher animals during life – sagt Tylor – and coinciding so closely with life in its departure has been repeatedly and naturally indentified with the life or soul itself«[5]. Ähnlich Wundt: »Hier ist sie ‹die Hauchseele als Wolke› offenbar das Produkt einer Assoziation des mit ängstlicher Spannung erwarteten letzten Atemzuges mit dem in kälterer Umgebung wirklich in der Form eines Wölkchens sichtbar werdenden Atem«[6]. Daß die Beobachtung des letzten Atemzuges zur Festigung der magisch-animistischen Bedeutung des Atems beigetragen haben mag, geben wir ohne weiteres zu. Nur scheint es uns, daß diese Beobachtung selbst nur auf Grundlage eines

[1] Skeat and Blagden: The Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 4. Die Bělenda-Mütter reißen oft einem jungen Hornvogel, wenn die Männer einen solchen beschafft haben, die Flügel- und Schwanzfedern aus und geben sie ihren kleinen Kindern, damit sie die Kielenden aussaugen. Das unterhält die Kinder nicht nur und macht sie ruhig, sondern es wird auch angenommen, daß es in einer gewissen noch nicht aufgeklärten Weise eine wohltätige Wirkung auf das »gute Glück« des Kindes ausübe. H. V. Stevens: Mitteilungen aus dem Frauenleben der Orang Belendas. Zeitschrift für Ethnologie. 1896. 201. Das heißt: das erogene Ludeln bringt »Glück« ‹gleich Libidobefriedigung›.

[2] Vgl. Westermarck: loc. cit. II. 560.

[3] G. Brown: Melanesians and Polynesians. 1910. 145, 146.

[4] Über eine andere Quelle der Selbstverdopplung, wie sie im Seelenbegriffe vorliegt, handle ich in der Arbeit »Australian Totemism«.

[5] E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 432.

[6] W. Wundt: Völkerpsychologie. 1906. II. 2. Teil.

erhöhten Interesses an den Atmungsvorgängen erfolgen konnte, welche wiederum aus affektiven Ursachen, nämlich aus den Lustempfindungen der Mundzone, entstanden war[1]. In diesem Sinne werden wir auch Steinens Beschreibung der Bakairi verstehen: »Die Säuglinge waren kurapa, krank, schwach, wie die Eltern klagten. Die Mütter und Väter waren unausgesetzt tätig, sie anzublasen, und zwar in hohlklingenden Geräuschen mit festgeschlossenem Mund, die auch während der ganzen folgenden Nacht kaum einen Augenblick unterbrochen wurden«[2]. Koch, der diese Berichte unter anderem anführt, glaubt bei diesen Bräuchen ebenso wie Wundt, von der Vorstellung der Hauchseele ausgehen zu müssen[3]. Wir hingegen wollen den umgekehrten Weg auf seine Gangbarkeit prüfen: der Ritus ist eine durch Lust- und Unlustmomente ausgelöste Reflexhandlung und aus dieser Handlung ist die Vorstellung abzuleiten, die Hauchseele also aus dem Speichel und Hauchzauber. In unserem Sinne werden wir also die Hauchseele als eine Hyposthasierung der oralen Erogeneität ⟨des Hauchenden⟩ und der Hauterogeneität ⟨des Angehauchten⟩ betrachten. Den Übergang von den bisher behandelten Vorstellungen, in denen die Anlehnung der Seelenvorstellungen an die Funktion der Nahrungsaufnahme nachweisbar war, finden wir bei den Isambo. Die Hauchseele ⟨Mophuphu⟩ wird mit dem Körper begraben, geht aber vom Kadaver in eine eßbare Pflanze über. Ein Mann ißt diese Pflanze und auf diese Weise verleibt er sich die Hauchseele ein, um sie seinerseits ⟨im Koitus⟩ einem Weibe zu übergeben, die nun ein Kind gebiert, in dem die Hauchseele wiedergeboren ist[4]. Die Ronga nennen die Seele hika ⟨d. h. Atem⟩ und erkennen darin des Menschen Lebensprinzip. Die Verwandten umsitzen den Sterbenden »das Vergehen des Atems erwartend«[5] Am Kap Bedford bedeutet Wauwu sowohl Atem wie Seele, laut Roth ursprünglich onomatopäisch Atem, dann das unfaßbare Etwas, das Innere eines Gegenstandes. In Zusammenstellungen bedeutet wauwu-dir ⟨dir = mit⟩ = hoffnungsvoll, wauwai-mul ⟨mul = ohne⟩ = hoffnungslos, wauwu-wointchor ⟨wointchor = fächeln⟩ = ein Windstoß[6]. In Westaustralien

---

[1] Wie früher schon in Anlehnung an Jones bemerkt wurde, erfolgt auch eine partielle Verschiebung der Analerotik nach oben. Nachzutragen ist ferner ⟨nach mündlicher Mitteilung von Dr. Ferenczi⟩, daß Dr. Forsyth ⟨London⟩ eine besondere respiratorische Erotik hat feststellen können.

[2] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. 1897. 335.

[3] Th. Koch: Zum Animismus der südamerikanischen Indianer. 1900. 8. Wundt: loc. cit. 53.

[4] Torday et Joyce: Les Bushongo. Annales du Musée du Congo Belge. Tome II. Fasc. I. 1910. 124, 125. Die Ba-Ila glauben, daß der »Wind« oder »Atem des Menschen« wiedergeboren werde. E. W. Smith and A. Murray: The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. 1920. II. 162.

[5] H. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 339.

[6] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull. 5. 1903. 17.

heißt »waung« Atem, Geist, Seele[1]. Laut Eweanschauung »teilte Gott den Odem, der im Menschen ist, in zwei Teile. Die eine Hälfte bewährte er bei sich, die andere übergab er den trowo ⟨Naturgeistern⟩ mit dem Auftrag, sie sollten auf die Menschen achthaben. Wenn nun der Odem, über den die trowo verfügen, zu Ende ist, so gehen sie zu Gott, um von ihm den anderen Teil des Odems zu bekommen[2]. Die Richtungen, in denen sich die Vorstellung von der Hauchseele weiter entwickelt, sind in der Darstellung von Wundt weiter zu verfolgen. Nur zwei dieser Richtlinien seien hier kurz angedeutet. Der Übergang der Hauchseele in Nebel und Wind führt zur Apperzeption dieser Naturvorgänge als selbständige Wesen[3]. In Wohlau hatte man unterlassen bei einem Todesfalle gleich die Fenster zu öffnen, am anderen Morgen fand man eine Rauchwolke im Zimmer, das war des Toten Seele[4]. In Samoa ist die Seele ⟨angānga = das Gehende und Kommende⟩ die Tochter von Taufanem ⟨= Nebel der Länder⟩, die die Wolken bildet und beim Herannahen der dunklen bewölkten Nacht ist der Mensch schläfrig, denn seine Seele will weggehen zu ihrer Mutter[5], der Schlaf ist ja, wie wir wissen, tatsächlich eine Rückkehr zur Mutter in die Intrauterinlage ⟨Ferenczi⟩[6]. Hier ist ja bereits einer der ursprünglichsten Anknüpfungspunkte für den psychischen Mechanismus gegeben, durch welchen der Mensch die Natur in seinen Gesichtskreis einbezieht, er introiiziert die Natur in das eigene Ich — die Seele ist eine Wolke und er proiiziert das eigene Ich in die Natur — die Winde und Wolken sind Seelen. Anderseits lassen sich gerade diese grundlegenden psychischen Mechanismen, die darauf abzielen, ein verlorengegangenes Einheitsgefühl mit der Umgebung wiederherzustellen, als Sonderfälle der Regression in den Zustand auffassen, in welchem die Scheidung zwischen Ich und Umwelt tatsächlich noch nicht vorhanden war, d. h. in das Embryonalleben. Nun sind auch die Vorstellungen der Australier und anderer Primitiven vom Winde durch eine Übertragung der Komplexe, welche am Atem haften, erklärlich. Die Kaitish glauben, die Toten sind wie der Wind[7], bei den Euhlayis umwehen die Wirbelwinde die

[1] G. F. Moore: Diary of an Early Settler in Western Australia. Vocabulary. 1884. 103. Vgl. Munkácsi: Vogul Népk. Gy. Regék és énekek a világ teremtéséről. Kiegészitő füzet. CLXXVIII. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. VI. 397. D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 257. Wilken: De Verspreide Geschriften. 1912. III. 11. J. Macdonald: Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journ. Anthr. Inst. XX. 120—122. Brinton: Myths of the New World. 1905. 273.

[2] J. Spieth: Die Ewhe-Stämme. 1906. 789, 790, 864.

[3] Vgl. Laistner: Nebelsagen. 1879. 115.

[4] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. I. 1903. 291.

[5] G. Turner: Samoa a hundred years ago. 1884. I. 8.

[6] »Le n'shanga ⟨l'âme⟩ se refugie à la mort, dans la matrice d'une femme.« Torday et Joyce: Les Bushongo. 1910. 124.

[7] Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 188.

Toten, um seine Seele fortzuraffen[1], bei den Dieri wandern die kutchi ⟨Geister⟩ im Wirbelwind[2], und laut den Wotjobaluk trägt ein kleiner Wirbelwind die Seele in den Himmel[3]. Hier geht dann die freigewordene Seele in ein fliegendes Wesen über[4]. Im Sarganserlande soll nach dem Tode einer Person ein Fenster geöffnet werden, damit die Seele in Gestalt einer weißen Taube ihren Weg gegen Himmel nehmen könne[5]. In dieser naturalistischen Umkleidung bricht aber die ursprünglich libidinöse Natur der Hauchseele wieder durch: sowohl experimentelle[6] wie psychoanalytische Untersuchungen haben uns ja über die Bedeutung des Fliegens im Traume unterrichtet[7]. Das Unbewußte bringt die somatischen Reize in einer vervielfachten Form zur Darstellung, die hebende Bewegung des Penis in der Erektion wird zu einem Flug über Land und Meer[8]. Bei Frauen werden ähnliche Träume durch analoge Gefühle in der Klitoris hervorgerufen. Die Marshallinsulaner behaupten, daß manche Frauen, die den Tod oder die Treulosigkeit ihres Mannes beweinen, in ihrer Trauer so weit gehen, daß sie zu fliegen beginnen. Eine solche fliegende Frau gleicht einer geisterhaften Fee mit gestrecktem Körper, wallendem Haar und über den Körper zurückgebogenen Armen. In dieser Haltung gleitet sie, oder eigentlich ihr Astralbild, langsam durch die Lüfte, denn sie selbst bleibt am Strande weinend. Dem Missionar, der die Flugmöglichkeit der Frauen bestreiten wollte, antworteten die Eingeborenen: »der Weiße verstehe nicht, was

[1] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 83.

[2] A. W. Howitt: The Native Tribes of South Eeast Australia. 1904. 446.

[3] A. W. Howitt: Ebenda 369. Im Sturmwind werden die Seelen ins Seelenland der Littauer emporgetragen. K. Schwenck: Die Mythologie der Slawen. 1853. 262. In Kalifornien sieht der Mann die Seele seiner Frau in Gestalt eines Wirbelwindes dem Grabe entfliehen. J. W. Hoffmann: Indians of Los Angeles. ⟨Bulletin of the Essex Institute.⟩ 1885. 23. Das Totenreich der Zigeuner ist auf den Bergen des Windkönigs. Wlislocki: Aus dem inneren Leben der Zigeuner. 1892. 71. Bei den Maguzawa sind die Dämonen überhaupt Winde. P. Krusius: Die Maguzawa. Archiv für Anthropologie. 1915. »The wind is a bori ⟨demon⟩ in fact the name iska is used for both.« A. J. N. Tremearne: The Ban of the Bori. 1914. 218. Vgl. Roscher: Hermes der Windgott. 1876. Róheim: Drachen und Drachenkämpfer. 1912. 18, 19. P. Saintyves: La force magique. 1914. 73.

[4] Die Buschmänner glauben, der Wind sei eine Person, die sich manchmal in einen Vogel verwandle. D. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 110.

[5] W. Manz: Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes. 1916. 127. Über Seelenvögel vergleiche Róheim: A halálmadár. ⟨Der Totenvogel.⟩ Adalékok a magyar néphithez. ⟨Beiträge zum ungarischen Volksglauben.⟩ 1913 und die Literatur daselbst. Róheim: A kazár nagyfejedelem. 1917. ⟨Der Großfürst der Khazaren.⟩ S. 27. ⟨Geburt durch Inkarnation des Seelenvogels erklärt.⟩ Dähnhardt: Natursagen. 1910. III. Laut Sachregister. Ch. Swainson: The Folk Lore and Provincial Names of British Birds. 1886 und Sebillot: Le Folk-Lore de France. III. 1906. Laut Index.

[6] Mourly Vold: Über den Traum. 1912. II. 796.

[7] Federn: Über zwei typische Traumsensationen. Jahrbuch. VI 1914. 89.

[8] Vgl. die geflügelten Phalloi der Antike. S. Seligmann: Der böse Blick. 1910. I. II.

tiefempfundene Liebe bedeute«[1]. Ich glaube, wir können sehr gut verstehen, was der Flug in diesem Falle bedeutet, die Frau regrediert infolge einer Enttäuschung, eines Verlustes im realen Liebesleben von der Vaginalerotik auf die Klitoriserotik. Bei dieser Regression kommt es zu einer »seelenartigen« Verdopplung: der »fliegende« Teil, d. h. die Libido, wird zum Astralbild, das Ich, der Körper aber bleibt, dem Realitätsprinzip angepaßt, am Strande weinend. An die Vorstellungen von der Atem- und Windartigkeit der Seele schließt sich nun eine Vorstellungsgruppe, in welcher der Zusammenhang zwischen Hauch, Wind und Erogeneität viel deutlicher hervortritt. In Zentralaustralien glauben die Arunta, daß in manchen Westwinden sich böse Kinderkeime ‹Seelenkinder› aufhalten, die den Versuch machen, in die Weiber einzugehen, die schon empfangen haben, weshalb sich die Weiber beim Herannahen dieser Stürme mit lautem Geschrei in ihre Hütten zurückziehen. Gelingt es dennoch, einem solchen Wesen, in ein Weib einzugehen, so wird es gleich nach seiner Geburt umgebracht. Es ist nämlich stets das Erstgeborene von Zwillingen[2]. Ähnlich glauben auch die benachbarten Loritja[3] und Euahlay[4]. Bei den Hausa heißt es, daß eine Frau manchmal alle Anzeichen der Schwangerschaft aufweist, jedoch nach neun Monaten nicht gebiert, sondern immer mehr anschwillt. Dann hat ihr ein iska ‹bedeutet Wind und auch Dämon›, den ein enttäuschter Liebhaber oder eine eifersüchtige Nebenbuhlerin dazu bewogen hat, diesen Streich gespielt[5]. Jones weist auf den Ursprung der Vorstellung von den schwängernden Winden aus dem Flatuskomplex hin[6], eine direkte Bestätigung dieser Ansicht findet sich in der jüdischen Überlieferung. Ein Dämon, der als fliegender Drache erscheint, beschläft die Frauen per nates »but since such offspring cannot be carried by men the woman in question breaks wind«[7]. Nach der Krönung des Königs von Uganda gehen vier Hofbeamte zur väterlichen Großmutter des Königs, um einen neuen Fetisch, genannt Nantaba, zu holen. Der Wind wird in einer Kalebasse eingefangen, einer der Hofbeamten bindet sich die Kalebasse auf. »He then walked slowly like a pregnant woman neer the time of her delivery and rested constantly, indeed he was not allowed to walk more than two miles a day and was cared for like a delicate woman.« Die Kalebasse mit dem eingefangenen Wind wird von den Frauen des Königs besucht und gilt als Fruchtbarkeitsgöttin[8]. Wenn wir das weitverbreitete Motiv der Schwängerung

[1] P. A. Erdland: Die Marshall-Insulaner. 1914. 120, 121.

[2] Strehlow und Leonhardi: Die Aranda und Loritjavölker in Zentral-Australien. Veröffentlichungen des Frankfurter Museums. 1907. I. 14, 15.

[3] Strehlow und Leonhardi: Ebenda II. 6.

[4] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 51. Vgl. auch A. R. Brown: Beliefs concerning Childbirth. Man. 1912. 183.

[5] A. J. N. Tremearne: The Ban of the Bori. 1914. 96, 441.

[6] Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria. Jahrbuch. VI. 1914.

[7] R. C. Thompson: Semitic Magic. 1908. 76.

[8] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 325–327.

durch den Wind[1] aus dem Flatuskomplex und auch unmittelbar von den Lustgefühlen der Frauen ableiten können, die sie beim Fächeln des Windes in den Genitalien spüren[2], so scheint uns der Glaube an das Dahinscheiden der Seelen im Winde jedenfalls teilweise aus einer Umkehrung dieser Vorstellungen entstanden zu sein. Manche Ethnologen würden vielleicht den Zusammenhang beider Ideengruppen annehmen, aber eher geneigt sein, den Anfang mit der Gleichung, Toter = Wind zu machen. Dem gegenüber folgendes: wenn der Zusammenhang zweier Komplexe die gewissermaßen die Kehrseite voneinander bilden, erkannt ist, wird doch der Ausgangspunkt immer im stärker gefühlsbetonten Komplex zu suchen und die Entstehung des anderen etwa aus einer Umkehrung abzuleiten sein. Da aber nur der Lebende und nicht der Tote oder Sterbende der Autor aller kollektiven und individuellen Vorstellungen sein kann und da für uns immer dasjenige stärker gefühlsbetont sein wird, was sich unmittelbar auf unsere Person bezieht, so werden auch verhältnismäßig schwächere Reize, die uns selbst betreffen, viel eher Affekt- und daher Mythenauslösend wirken als wichtige Vorgänge am sterbenden Körper eines anderen. Unsere oben entwickelte Theorie könnte man überhaupt im Gegensatz zu vielen bisherigen als einen Versuch bezeichnen, den Begriff der Seele aus dem Leben und nicht aus dem Tode zu erklären. Im übrigen handelt es sich hier eigentlich um zwei ineinander laufende aber doch getrennte Vorstellungsreihen. Die Eweer zum Beispiel glauben, daß im Augenblick der Empfängnis sich beim Kinde zwei Seelen vereinigen, die des Lebens und die des Todes. Die Seele des Lebens kam aus der Seelenheimat, die des Todes aus der Unterwelt und im Tode scheiden sich beide wieder voneinander[3]. Auch die anale und genitale Libido geben ihre wichtigen Zuschüsse zur Entwicklung des Seelenbegriffes ab. Die psychologische Wichtigkeit der analen Zone findet hie und dort ihren Ausdruck darin, daß man sie zum Sitze gewisser seelischer Eigenschaften werden läßt, aber ihre eigentliche magisch-religiöse Bedeutung scheint doch andere Richtlinien als die des Seelenbegriffes eingeschlagen zu haben. So finden z. B. die Marshall-Insulaner den Sitz des Verstandes und der Gefühle in der Kehle und im Unterleib respektive Magen. Heftige Gemütserregungen »straffen« die Muskeln des Unterleibes, so daß der Leib des Erschrockenen sich zusammen- und in die Höhe zieht. Der Mutige empfindet ein »Sichstraffen« der Unterleibsmuskeln.

Die anale und genitale Erotik in der Entwicklung des Seelenbegriffes.

[1] Vgl. E. S. Hartland: The Legend of Perseus. 1894. I. 136, 179. P. Saintyves: Les Vierges Méres et les Naissances Miraculeuses. 1908. 139. Jones: Die Empfängnis der Jungfrau. Jahrbuch. VI. 140.

[2] Vgl. Sadger: Haut-, Schleimhaut- und Muskelerotik. Jahrbuch. II. 1910. 527. Vgl. den belebenden Atem der Schöpfungssagen. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 93 et pa. Frazer: Folklore in the Old Testament. 1919. I. 27.

[3] J. Spieth: Die Religion der Eweer in Süd-Togo. 1911. 12. Die Lebensseele und Todesseele würde etwa dem »Lebenstrieb« und »Todestrieb« entsprechen. Vgl. S. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920.

Will mithin jemand sich mutig machen, so stärkt er sich zuerst durch eine gute Mahlzeit[1]. Bei den Batak sind die Eingeweide der Sitz der Seele und die Karo-Batak betrachten den Atem als aus den Eingeweiden stammend[2]. Der Primitive apperzipiert auch gewisse psychische Komplexe als vom Menschen loslösbare Wesen, die, wenn sie auch nicht »Seelen« im landläufigen Sinne des Wortes genannt werden können, doch ganz bestimmt mit in den Kreis jener verschwommenen Vorstellungen gehören, die uns als Übergangsstadien zwischen der magischen Bedeutung der Körperteile und der selbständigen Psyche erscheinen. Bei den Pangwe hat die Bosheitszauberei einen besonderen Sitz im Körper, den man »ewu« nennt. Auch Schafe und Hunde haben einen »ewu«, mit dem sie andere Tiere ihrer eigenen Gattung töten, und auch der menschliche »ewu« hat die Gestalt eines Tieres[3]. Psychologisch ist aber die Natur und Bedingtheit dieses Willens zum Bösen erst dann aufgeklärt, wenn wir uns an den Ursprung der Regungen von Haß und Trotz aus den verdrängten analerotischen Trieben erinnern[4]. Da kann also die Angabe nicht bedeutungslos sein, daß bei den bösen Zauberern der Pangwe die Gedärme zerstört seien: »Bei ihnen dürfte also die Ewu in einer Krankheit des Darmes bestanden haben«[5]. Auf das Gebiet der genitalen Erotik übergehend, scheinen auch die Organe der Fortpflanzung manchmal im Sinne von loslösbaren »seelischen« Wesen apperzipiert zu werden. Bei der Frau wird wohl die tatsächliche Abtrennung eines Wesens vom anderen, das Gebären, als Vorbild dieser Vorstellung gelten können. In Gelaria ⟨Neu-Guinea⟩ glaubt man an ein Wesen, genannt »labuni«, das sich im Innern der Frau befindet. Jede Frau kann es aus sich heraussenden, die schon Kinder

[1] Erdland: Die Marshall-Insulaner. 1914. 143.

[2] E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 110. Nach Warneck: Allgemeine Missionszeitschrift. XXXI. 121. Neumann: Mededeelingen van wege het Nederlandsch-Zendeling Genootschap. XLXI. 127. Über »tondi« im Urin und Kot. Warneck: Die Religion der Batak. 1909. 9.

[3] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 128. Vgl. »Die Art der Ewu-Wirkung ist eine rein emanistische, die Emanation des Organs ist der »Wille zu töten«, sie strahlt von ihm aus und wirkt, was sie will, den Tod. Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 597. Die Ewu hält sich meistens in der oberen Bauchgegend auf, sie kann aber auch im Körper umherwandern und dadurch Krankheit und wenn sie in den Kopf kommt, sogar den Tod hervorrufen. Tessmann: l. c. 129, 130.

[4] Vgl. Jones: Haß und Analerotik in der Zwangsneurose. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1913. 425.

[5] Über parallele Vorstellungen von Zauberwesen, die in den einzelnen Körperteilen lokalisiert sind, aber den Körper auch verlassen können vgl. A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1975. II. 158. Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 336, 337. In Nord-Guinea gilt das »rote Wasser« als Mittel, den Zauberer zu entlarven: »Es lähmt, sobald es in den Magen aufgenommen ist, den Urstoff der Zauberkraft und zerstört sogleich das Leben des Menschen.« J. Leighton-Wilson: West Afrika. 1862. 168. Vgl. Perrot et Vogt: Poisons de Fleches et Poisons d'Epreuve. 1913. 35, 52, 81, 90, 122, 126, 142. Siehe auch Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 1909. III. 304—314.

geboren hat. Manche behaupten, die »labuni« entspringen der »ipona« ⟨Eier = wohl Eierstock gemeint⟩ der Frau. Diese schattenhaften weiblichen Wesen ⟨sie tragen kurze Röcke!⟩ verlassen den Körper ihrer Besitzerin per rectum ⟨Faeces und Kind vgl. oben⟩, um dann den Krankheitsstoff ⟨»Gidana«⟩ in den Körper ihrer Opfer hineinzuschießen[1]. Die nächste Parallele findet sich bei den Bafiote. Sie glauben nämlich, daß der Uterus ⟨oder sein Abbild?⟩ eigenmächtig den Körper verlassen und umherschweifen kann. Wo sich ihm Gelegenheit bietet, bestiehlt er die Männer und kehrt dann nach seinem Ursprungsort zurück[2]. Die Kröten, die europäische Hexen als Seelentiere aussenden, um ihre Feinde anzugreifen, sind im Grunde genommen nichts anderes als die Kröte in ihrem eigenen Leibe, die Gebärmutter[3]. In schlesischen Sagen erscheinen erlösungsbedürftige Seelen als schwarze Kröten[4]. In der Oberpfalz gilt die Kröte als arme Seele[5], und ebenso in Tirol und Kärnten[6], auf der Donauinsel Csallóköz[7], während es in Böhmen die ungeborenen Kinder sind, die als Kröten im Teich umherschwimmen[8]. Auch an Andeutungen des Zusammenhanges zwischen den männlichen Genitalien und der Seele ist kein Mangel[9]. Beides ⟨sowohl Semen wie Uterus⟩ ist in der Anschauung der Bambala vertreten, welche glauben, daß die Seele nach dem Tode sich in die Gebärmutter einer Frau flüchtet, wo sie vom »Wasser des Chembe« begossen wird, um neu geboren zu werden[10]. »Wasser des Chembe« oder Jambi bedeutet nämlich das Semen virile[11]. Die Unmatjera erzählen, daß die Ahnen ihre abgeschnittenen Vorhäute in ihren Nanjabäumen versteckt hielten[12]. Der Nanjabaum ist eine Art von Seelenbaum, wo die Ahnenseelen, die Gelegenheit zur Neugeburt erwartend,

[1] Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 640–642.

[2] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 337.

[3] Vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. ⟨Beiträge zum ungarischen Volksglauben.⟩ 1920. 219.

[4] R. Kühnau: Schlesische Sagen. 1910. I. 233, 303, 304.

[5] Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 1859. III. 108.

[6] Wuttke: Volksaberglaube. 478. J. V. v. Zingerle: Die Kröten und der Volksglaube von Tirol. Zeitschrift für deutsche Mythologie. I. 7.

[7] Ipolyi: Magyar Mythologia. 1854. 104.

[8] D. M. Kenzie: Children and Wells. Folk-Lore. 1907. 268. Vgl. die Kröte als Schutzgeist des Kindes ⟨wie sonst die Schlange⟩. Veckenstedt: Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. 1880. 255. Die Seelen der Ertrunkenen werden von der Kröte in Töpfen aufbewahrt. ⟨Kröte und Topf: beides Symbole der weiblichen Genitalien.⟩ Vgl. die Sagen bei Ipolyi, Zingerle ⟨oben⟩ und Schulenburg: Wendische Volkssagen und Gebräuche. 1800. 124.

[9] Zu diesem Zusammenhang vergleiche weiter unten über Daumengestalt der Seele und Seelenschlangen.

[10] Torday and Joyce: Les Bushongo. 1910. 111, 124.

[11] Torday and Joyce: Ebenda 121. Jambi ist wohl mit dem allgemein westafrikanischen Vater- und Himmelsgott Njambe, Nzambi identisch. Vgl. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 246. Weeks: Among the Primitive Bakongo. 1914. 276. Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 271.

[12] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 341.

verharren[1]. Auf höheren Stufen der Kultur findet sich eine sekundäre bewußt-spekulative Gleichstellung von Seele und Sperma, so in Altindien[2], in der Gnosis[3].

Blut und Seele.

Kaum minder wichtig als die Rolle der Hauchseele, die den Anteil der Oralerotik in der Evolution der Seelenvorstellung vertritt, ist die Identifizierung des Blutes mit der Seele, die gradlinige Fortsetzung der aktiv- und passiv-magischen Aperzeption des Blutes, die sich ihrerseits als eine Konsequenz der Lust-Unlustempfindlichkeit der menschlichen Haut und der stellvertretenden Symbolbedeutung des Blutes ⟨= Samen⟩ herausgestellt hat. Um wieder mit einem Übergangsfall anzufangen, erwähnen wir den Glauben der Esthen: wer Blutklösse oder überhaupt Blut ißt, in den kommt die Seele des geschlachteten Tieres, aus welchem das Blut genommen wurde[4], »Allein sei fest, daß du dich ganz des Blutes enthaltest, denn das Blut ist das Leben und du darfst nicht zugleich mit dem Fleische auch das Leben verzehren«[5]. Die östlichen Semang schreiben der Seele Menschengestalt zu, aber sie glauben, es sei rot wie das Blut[6]. Die Patani-Malaien schreiben dem Blute eine Seele zu[7], manche Papuastämme glauben, die Seele befinde sich im Blut[8]. In China erklären die Philosophen der Sung-Dynastie, wie z. B. Hwang Kan, »das Blut ist der Tsing« ⟨= Lebensprinzip, Seele⟩ und in medizinischen Büchern findet sich die Behauptung »das Blut ist das Herz des Shen« ⟨Geist, Seele⟩ oder auch der Shen selbst[9]. Bei heftiger Erregung gerät das Blut ins Wallen, man spürt es in den Pulsadern, darum glaubten die Kariben, daß jede Pulsader eine Seele enthalte, die Hauptseele aber sei im Herzen[10]. Wang Chung glaubt die Seele in den Pulsadern suchen zu müssen, denn wenn die aufhören zu schlagen, tritt der Tod ein[11]. Wenn die Begräbnisfeierlichkeiten nicht ordnungs-

[1] Spencer and Gillen: Native Tribes. 1899. 124, 132, 512.

[2] E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 142.

[3] Bethe: Die dorische Knabenliebe. Rheinisches Museum für Philologie. 1907. LXII. 470.

[4] Wiedemann: Aus dem inneren und äußeren Leben der Esthen. 1876. 478.

[5] V. Buch Moses. 12. 23. Kautzsch: Heilige Schrift. 1909. I. 262. Bei manchen Stämmen Nordamerikas wird das Blut des Tieres, da es Leben und Seele enthält, nicht gegessen. J. Adair: History of the American Indians. 1775. 117, 134. Ex Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 240. Vgl. Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. ⟨Volksdichtungen der Wogulen.⟩ Bd. I. Ergänzungsheft. S. CLXXXI.

[6] Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 194.

[7] N. Annandale: Man. 1905. Nr, 12.

[8] O. Finsch: Neu-Guinea und seine Bewohner. 1865. 105.

[9] J. J. M. de Groot: The Religious Systems of China. Book IV. Vol. II. 1901. 81, 82.

[10] J. G. Müller: Geschichte der amerikanischen Urreligionen. 1867. 207, 208. Die Mexikaner hatten kein anderes Wort für Seele als »Herz«, und der Genius der Erde heißt bei ihnen »Herz der Erde«. Payne: History of the New World called America. 1892–1899. I. 468. Vgl. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 431, 433. Oldenberg: Die Religion des Veda. 1894. 525, 526. H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 338.

[11] Groot: loc. cit. IV. Vol. II. 80.

gemäß verlaufen, wird die Seele bei den Maori zum kahukahu, d. h. ein boshafter Kinderkeim, welcher im Menstruationsblut der Frauen enthalten ist[1]. Aus dem menschlichen Blute können auch andere übernatürliche Wesen entstehen, die man wohl nicht mehr als Seelen im engeren Sinne des Wortes bezeichnen kann, die aber doch sicherlich derselben psychischen Entwicklungsreihe angehören wie der Begriff der Seele. Die größere Selbständigkeit, die ihnen zukommt, kann die Tatsache nicht verdunkeln, daß wir auch in ihnen Triebabspaltungen der Individuen sehen müssen, in deren Vorstellungswelt sie ihr geisterhaftes Dasein führen. Welche Triebe es sind denen so eine Art Sonderexistenz außerhalb des psychischen Systems zugestanden wird, deutet eben das Blut als Medium der Übertragung an. Die Malaien kennen einen Hilfsgeist, den Polong. Dieser Polong verleiht dem Weibe, die ihn besitzt, mag sie noch so häßlich sein, eine übernatürliche Schönheit. Männer halten sich selten solche Geister, außer aus Rachelust oder um sie für Geld an andere auszuleihen. Der Polong wird in einer irdenen Flasche gehalten[2], deren Hals eben nur für einen menschlichen Finger Raum hat. Dieser Geist lebt nämlich von Menschenblut und sein Besitzer muß sich wöchentlich einmal in den Finger schneiden, damit der Polong daran saugen kann. Wenn man das verabsäumt, so bricht er aus der Flasche hervor und saugt den Körper seines Eigentümers bis er ganz schwarz wird[3]. Der Polong kann die Leute auch besessen machen, er fährt durch den Daumen in sie hinein und verläßt sie durch dieselbe Pforte[4]. Die Frau, die von einem Polong besessen ist, verliert das Bewußtsein, reißt sich die Kleider vom Leibe, schlägt und beißt die Umstehenden[5]. Die eigentliche Art, sich einen Polong zu verschaffen, ist die folgende. Man legt das Blut eines gemordeten Menschen in eine Flasche und läßt es sieben oder vierzehn Tage dort, bis man eine Stimme wie das Zwitschern von jungen Vögeln vernimmt. Dann schneidet der Betreffende in seinen Finger und nährt den Polong mit seinem Blute. Ist es ein Mann, dann nennt man ihn den »Vater des Polong«, ist es eine Frau, dann ist sie die Mutter[6]. Seine Gestalt ist die eines winzigen weiblichen Wesens und seine

[1] E. Tregear: The Maoris. Journ. Anthr. Inst. XIX. 98, 101, 105, 118–120. Vgl. Frazer: Taboo. 240.

[2] Vgl. den Spiritus in der Flasche im europäischen Volksglauben. T. Norlind: Der Spiritusglaube in Schweden. Zeitschrift des Vereines für Volkskunde. 1915. 224. Kühnau: Schlesische Sagen. II. 1911. 2, 4, 6. III. 215. Der Geist, der zu Riesengröße emporwächst ‹Erektion›, dann aber doch in die Flasche ‹Vagina› hineinkriecht, wo er als kleiner Wurm bleibt, wird wohl den Penis bedeuten.

[3] W. Skeat: Malay Spiritualism. Folk-Lore. XIII. 1902. 148. Vgl. das Blutbad der Elisabeth Báthory, um ihre Schönheit zu erhöhen. H. L. Strack: Das Blut. 1900. 59. In beiden Fällen dient das Blut, beziehungsweise die Befriedigung der Blutlust dazu, die Schönheit zu erhöhen: dieser »Schönheitsgewinn« ist eben die Objektivierung der Libidobefriedigung.

[4] Skeat: Ebenda 149.

[5] Skeat: Ebenda 151.

[6] Skeat: Ebenda 149, 150.

Größe ungefähr »as the top joint of the little finger«. Skeat bemerkt treffend »the description usually given of a Polong tallies curiously with the Malay definition of the soul«[1]. Die Rolle des Blutes in der Entstehungsgeschichte dieses Wesens ist eine überdeterminierte. Der Finger symbolisiert hier sowohl den Penis als auch die Brustwarze und das Blut bedeutet Semen und Milch. Im großen und ganzen können wir den Polong aus dem Kastrationskomplex und Penisneid des Weibes ableiten, es als einen weiblichen Penisersatz auffassen. Durch denselben Entwicklungsprozeß den wir bei dem Speichel ⟨Hauch⟩ und Blute beobachtet haben, kann auch das Haar zum Seelensitz werden. Der Zauberer der Dayak läßt die Seele erscheinen. Der Eingeweihte sieht sie als menschliches Wesen »en miniature«, dem Uneingeweihten erscheint sie jedoch als Haarbüschel[2]. Dorsey erzählt, wie beim Tode des Kansaindianers Ho-sa-ge sein Schwiegervater den Haarbüschel, den man den »Geist« nennt, weinend zu sich nahm[3]. Die Teton nennen die Haarlocke, die man von der Stirn des Toten schneidet »Schatten« oder »Geist«[4]. Bei den Omaha, wo das abgeschnittene Haar der Jünglinge dem Donner geweiht wird, ist diese Haarlocke ein Symbol des Lebens und wird im rituellen Gesang der Priester mit einem dunklen Schatten verglichen, der nun dem Donnergott zum Aufbewahren übergeben wird[5]. Bekanntermaßen dienen die abgeschnittenen Nägel in ebenso ausgedehntem Maße den Zwecken des feindlichen Zauberers wie die Haarabfälle, es ist also als Fortentwicklung dieser Vorstellung zu verstehen, wenn die Eweer vor der Beerdigung dem Verstorbenen die Haare abrasieren, Zehen und Fingernägel beschneiden, denn in ihnen — sagen sie — wohnt die Seele des Toten[6]. Bei näherem Zusehen gewinnt man überhaupt den Eindruck, als ob gerade die passiv-magische Bedeutung einzelner Körperteile der Ausgangspunkt des Seelenbegriffes wäre: die autoerotische Angst, welche die Möglichkeit des Verlustes der libidobesetzten Körperteile begleitet, läßt die Bedeutung dieser Körperteile im Vergrößerungsglas der Affekte zu einem zweiten Ich anwachsen. In Neu-Pommern ist die Mumut-Zauberei ein verbreitetes Mittel, um Personen zu schaden. Man sucht zunächst ein Betelblatt, Betelnuß oder einen Speiserest

Haar und andere loslösbare Teile des Körpers als Seelenbehälter.

[1] W. Skeat: Malay Magic. 1900. 329. Auch die Leuchtkäfer sind blutentstandene und blutsaugende Wesen. Skeat: Malay Spiritualism. Folk-Lore. XIII. 150. Skeat: Malay Magic. 329. »Ignes fatui are the blood of men killed by weapons and of horses and cows. They are soul-flames.« Groot: The Religious System of China. IV. 1901. II. 80, 81. Vgl. R. Thurnwald: Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel. 1912. I. 480.

[2] Spenser St. John: Life in the Forests of the Far East. 1862. I. 179.

[3] J. O. Dorsey: A Study of Siouan Cults. Bureau Am. Ethn. XI. Report. 1894. 421.

[4] Dorsey: Ebenda 484. Vgl. ebenda nach Lynnd: Minn. Hist. Soc. Coll. II. Teil 2. S. 68, 80. Vgl. auch Friederici: Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. 1906.

[5] Fletcher-Flesche: The Omaha Tribe. Bureau Am. Ethn. 1911. 123, 124.

[6] Spieth: Die Religion der Eweer. 1911. 186.

zu bekommen. Daraus macht der Zauberer zwei Päckchen, eins legt er auf den Boden und macht Feuer darüber, das andere legt er in eine Pfütze. Nach einigen Tagen sieht er die Seele der zu tötenden Person, welche an der Pfütze sitzt und hineinstiert. Nun geht er zu dem Feuer, das er über dem anderen Päckchen angemacht hat und sieht dort dieselbe Seele sitzen und sich wärmen. Der Betreffende wird krank und stirbt, wenn man den Zauberer nicht dazu bewegen kann, die Päckchen aus dem Feuer und aus dem Wasser wieder fortzunehmen[1]. Wenn man geneigt ist, eine aus der Genitalerotik hergenommene Bezeichnung »a potiori« anzuwenden, so kann man die passiv-magische Einstellung wohl der Kastrationsangst gleichstellen und im Seelenbegriff eine, zur Abwehr dieser Angst dienende Persönlichkeitsverdopplung erblicken. Damit würde auch die libidinöse Grundlage dieser Begriffsbildung aufs Beste übereinstimmen[2].

Aber auch alle übrigen Teile des menschlichen Körpers können ganz ähnlicher Weise zum Sitze der Seele werden, d. h. der Begriff eines zweiten Ichs kann sich aus der aktiv- und passiv-magischen Apperzeption der Körperteile überall entwickeln. Die Maori glauben, wenn jemand im Besitze eines Stückes vom Körper des Toten oder seines Kleides ist, muß die Seele ihm folgen[3]. Ebenso glauben die Gros Ventre, daß, wenn jemand einen Knochen oder Zahn des Körpers aufbewahrt, wird ihm die Seele nach einiger Zeit erscheinen[4]. Bei den Baganda haftet die Seele am unteren Kinnbackenknochen. Wenn dieser weggenommen wird, so folgt die Seele bis zu den äußersten Grenzen der Erde[5].

Das Zurückgehaltene.

Ein kleiner Exkurs mag zur Verdeutlichung des hier angenommenen Entwicklungsganges dienen. Aus der psychoanalytischen Literatur sind uns die ambivalenten Handlungen der Gesunden und Neurotiker bekannt. Unsere Regungen und Gefühle treten als Gegensatzpaare auf: in der Liebe ist auch Haß, in der Lust Unlust. Diese Ambivalenz gibt sich in der Form scheinbar sinnloser Handlungen kund, deren verborgener Sinn und Lustwert aber eben darin besteht, daß sie die unmittelbar vorhergegangene Handlung symbolisch wieder rückgängig machen. So spucken z. B. die Akambas den ersten Schluck Wasser zurück in den Fluß, wenn einer dies verabsäumt, muß er sterben[6]. In Rimaszombat ⟨Ungarn⟩ muß man etwas vom Wasser in den Brunnen zurückgießen, um den Zorn des

[1] R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 192, 193.

[2] Vgl. zu dieser Auffassung Rank: Der Doppelgänger. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 267.

[3] R. Taylor: Te ika a Maui. 1854. 100, 101, 104.

[4] A. L. Kroeber: Ethnology of the Gros Ventre. Anthr. Papers Am. Mus. Nat. Vol. I. P. IV. 1908. 276.

[5] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 282. Zur Herstellung des menschlichen Körpers bedurfte Gott eines Kinnladens von solchen Personen, die schon vor langer Zeit gestorben waren. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 588. Vgl. ebenda 840.

[6] C. W. Hobley: Ethnology of Akamba. 1910. 101.

Brunnengeistes zu beschwichtigen[1]. Warum ist der Brunnengeist zornig? Natürlich darum, weil der Mensch an seiner Stelle ebenso fühlen würde: man gibt nichts gerne her, was einem gehört, weder im engeren Sinne eines Körperteiles, noch im weiteren Sinne eines Gegenstandes. Geschenke besiegeln die Freundschaft, sie sind die Symbole der Liebe zwischen Mann und Weib[2]. Mit dem Geschenk wird ein Teil der Persönlichkeit[3] übertragen oder anders ausgedrückt, es erfolgt eine Libidoübertragung und das narzißtische Ich reagiert mit Angst auf die Ansprüche des neuen Liebesobjektes. Dabei wird eben ein Teil der Libido, welches zur Besetzung der neuen Libidoposition verwendet werden sollte, in Angst umgewandelt. Die Angst erstreckt sich sowohl auf den, der gibt, als auf den, der empfängt: bei letzterem kommt noch die Furcht vor der verdrängten Mißgunst, den unbewußt bösen Wünschen des unwillig Gebenden hinzu[4]. So gießt man nach altindischem Brauch Wasser in die Hand des Empfangenden, wahrscheinlich um den Zauber zu brechen, und ein Brâhman darf nur ein freiwillig angebotenes Geschenk annehmen[5]. Ein Berber bespuckt das Geld, welches der erste Europäer, den er zu Gesicht bekam, ihm gibt, befürchtend, daß die Münze sonst nicht nur zu ihrem Besitzer zurückkehren, sondern auch all sein Geld mitnehmen könne[6]. Da also das Schenken mit ambivalenten Gefühlen verbunden ist, finden wir in einer Reihe von Riten, daß auch das Nichthergebenwollen, das Zurückhalten in Form einer Kompromißhandlung zum Ausdruck

[1] J. Bodon: Nyőr. VI. 42. Vgl. weiteres Material in der Arbeit »Psychoanalysis és ethnologia«. Ethnographia. 1918. 58.

[2] Vgl. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 247, 257, 278.

[3] »The so-called bride-price was originally of the same class as the kalduke, a pledge, a part of one's self, given to another and received from him. Buying and selling with primitive people have not the same sordid connotation as they now have. The principle involved is more personal, more religious, there is less of price and more of value, more of the pledge than of profit and loss.« Crawley: loc. cit. 387, 388. Die erotische Bedeutung des Geschenkes als Libidoübertragung wird einerseits durch die Sitte des Hochzeitsgeschenkes ⟨vgl. ebenda und Gaul: Das Geschenk nach Form und Inhalt im besonderen untersucht an afrikanischen Völkern. Archiv für Anthropologie. XIII. 1915. 215. Westermarck: Marriage Ceremonies in Marocco. 1914. Laut Index⟩, anderseits durch die dem Gastgeschenk parallele Sitte der sogenannten »gastlichen Prostitution« erwiesen. Es ist ja bekannt, daß die Anziehungskraft der Dirnen bei manchen Männern durch eine homoerotische Strömung ihres Liebeslebens, durch die unbewußte Vorstellung des geschlechtlichen Kontaktes mit anderen Männern ⟨wobei die Dirne als Medium der Übertragung dient⟩ bedingt ist. ⟨Vgl. Sadger: Ein Fall von multipler Perversion. Jahrbuch. II. 1910. 103, 111.⟩ Wenn der Fremde die Frau des Gastgebers koitiert, entsteht eine erotische Bindung zwischen den beiden Männern und die Angst ist überwunden. ⟨Vgl. Crawley: Mystic Rose. 248, 249.⟩ Vgl. auch F. Boehm: Beiträge zur Psychologie der Homosexualität. I. Homosexualität und Polygamie. Internationale Zeitschrift. VI. 297.

[4] In der Entwicklungsgeschichte des Geschenkes durch Tausch zum Handel dürfte ein gutes Stück der allmählichen »Realitätssublimierung« der libidinösen Triebe enthalten sein.

[5] Bühler: Laws of Manu Sacred Books of the East. II. 122. IV. 187, 188, 191.

[6] Westermarck: Origin and Development of Moral Ideas. I. 594.

gelangt. Die Wotjaken glauben, daß derjenige, dem Haare an der Hand wachsen oder der einen langen Bart hat, »glücklich« ‹šudo› ist. Wenn man Vieh verkauft oder austauscht, so sage man »mein viehzüchtendes Glück ‹pudo-život-vordon-šudä› soll dir nicht nachgehen« und behält einen Heller des Kaufpreises oder den Strick, womit das Tier angebunden war[1]. In Schlesien rupft man dem verkauften Kalb stillschweigend drei Büschel Haare aus dem Rücken, steckt diese in Brot und gibt sie der Kuh zu fressen, damit sie sich nicht totschreit. Auch pflegt man den Strick, mit dem das Kalb angebunden war, zu behalten und ihn um die Hörner der Kuh zu binden[2]. Die Sache kann auch vom Standpunkt des Käufers aufgefaßt werden: ohne Strick ist der Besitz des Viehs ein unvollkommener, darum gibt man in Böhmen dem Vieh einen Strick ohne Knoten mit[3]. Wenn man in Semjén ein Kalb, welches noch an der Kuh saugt, verkauft, so gibt man einige seiner Haare der Kuh zum Schlucken, damit sie »ihr Kind bald vergesse« oder damit »sie viel Milch geben soll«[4]. Verkauft man das Kalb, so werden einige Haare, gewöhnlich vom Schwanz, abgeschnitten und wenn man die in einem Stück Brot der Kuh zum Schlucken gibt, »dann vergißt sie bald ihren Sohn und weint ihm nicht nach«[5]. Es scheint, daß das Unbewußte zwischen Besitzer und Besitz, zwischen dem Menschen und dem Haustier ein ähnliches Verhältnis herstellt, wie zwischen Mutter und Kind[6]. Die Kuh erhält das Zurückgehaltene als eine Art »Ersatzkind« oder »Ersatzembryo«, an Stelle des ihr entrissenen Kalbes. Mutter und Embryo bilden eine physische Einheit, die körperliche Scheidung erfolgt bei der Geburt. Zwischen dem Menschen und dem Haustier besteht eine psychische, d. h. eine reduziert-physische Einheit, das Hingeben, die Trennung ist also

[1] Munkácsi: Votják népköltészeti hagyományok. 1887. 17, 19, 23, 25. Dem »Hüter des Glückes« ‹voršud› opfert man ein paar Hechte, damit das Kind glücklich sei. J. Wasiljew: Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken. Mem. Soc. Finno. Ougr. XVIII. 1902. 71, 72. Ursprünglich symbolisieren die Fische die Fruchtbarkeit, den Kindersegen.

[2] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1906. II. 96, 102. Beim Verkauf des Viehes behält man den Strick. Hartland: The Legend of Perseus. 1895. II. 56. Joseph Káldy: Bakonyi babonák és szólásmódok. ‹Aberglauben und Redensarten aus dem Bakonyer Wald.› Ethn. 1908. 288. John: Beiträge zum Volksaberglauben im Egerlande. Zeitschrift für österr. Volkskunde. VI. 1900. 111. Grimm: Deutsche Mythologie. 1878. III. 417. Sartori: Sitte und Brauch. 1911. II. 141.

[3] A. John: Sitte, Brauch und Volksglaube in Westböhmen. 1905. 209.

[4] K. Sütő: Lakodalmi köszöntők, népdalok népmesék és babonák gyűjteménye. ‹Sammlung der Hochzeitssprüche, Volkslieder, Volksmärchen und Aberglauben.› F. F. Sárospatak. 1915. 177.

[5] J. Nagy: Hegyhát vidéki babonák. Ethn. 1892. 70.

[6] Wie Ed. Hahn richtig hervorgehoben hat, ist das Saugenlassen von jungen Hunden, Schweinen etc. durch Papua- oder Australierfrauen der erste Ansatz der Domestikation. Ed. Hahn: Die Entstehung der Pflugkultur. 1909. 61. Dies ist die phylogenetische Wurzel der unbewußten Vorstellung. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 153.

eine Geburt, wobei folgerichtigerweise der Strick, d. h. die Nabelschnur vom Tier abgetrennt wird. In Ostpreußen reißt der Verkäufer dem Vieh, bevor es aus dem Stalle geführt wird, ein Büschel Haare aus und vergräbt sie unter die Krippe, sonst geht das zurückbleibende Vieh ein[1]. Die Tschuktschen reißen einen Haarbüschel vom Kopf oder von der Mähne des verkauften Renntieres aus. »If this hair is thrown into the fire of the family hearth ⟨Herd als Muttersymbol⟩ it will prevent any part of the reindeer-luck from departing with the reindeer.« Bezeichnend ist das Tabu der Tschuktschen: man darf nichts verkaufen, wenn der effektive Wert noch so klein ist, falls es l'iñl'iñquin ist, d. h. »clinging to the heart«, z. B. nicht die gewohnte Schlitte verkaufen, wohl aber eine neu hergestellte, nicht das Renntier, das die eigene Schlitte zieht usw.[2]. In Florida hat auch das Schwein einen Tarunga, d. h. Seele. Verkauft man ein Schwein und wird dessen Tarunga in einem Drazänenblatte zurückgehalten und im Hause aufgehängt, so verliert man nur die materiellen Bestandteile des Schweines, die Seele bleibt einem erhalten, um in einem neuen Schweine wiedergeboren zu werden[3]. In anderen Fällen ist die Beziehung zur Geburt nicht unmittelbar herzustellen, aber immer handelt es sich darum, daß das Hingeben eines Gegenstandes mit analogen Unlustgefühlen verbunden ist, wie das Verlieren oder Abschneiden der Haare, Nägel usw. Die finnischen Hausfrauen glauben, daß jedesmal, wenn Milch, Getreide etc. aus dem Hause gegeben wird, ein wenig aus dem Geschirr des Empfängers zurückgenommen werden muß, damit man des »Glückes« nicht verlustig gehe[4]. Wenn man ein Brot verborgt, so soll man vorher ein Stückchen davon wegschneiden, dann behält man doch noch das ganze Vermögen. Tut man das nicht, so gibt man alles weg[5]. Bei den Finnen ist also schon ein neues »etwas« da zur Begründung der Handlung, es heißt »Glück«. Bei den Eskimos der Behringsstraße pflegt der Jäger ein Stückchen vom verkauften Pelze abzuschneiden und zurückzubehalten — gewöhnlich schneidet er das Stückchen von der Nase ab. Verkauft er einen ganzen Seehund, so muß er ein Stückchen von der Zunge abschneiden und verschlucken. Sogar vom Kleide, welches man verkauft, schneidet man ein winziges Stückchen ab und versteckt es im Amulettsack. »In retaining these pieces it is believed that the possessor keeps the essential essence or spirit of the entire article and is thus certain to become possessed through its agency of another of the same kind«[6]. Dieselbe Methode kommt auch beim Verzaubern eines

[1] Wuttke: loc. cit. 438.

[2] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. Jesup N. P. E. 1907. 494. Vgl. weiteres Material in der Arbeit »Psychoanalysis és ethnologia«. Ethn. 1918. 63.

[3] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 249.

[4] U. Holmberg: Die Wasserdämonen der finnisch-ugrischen Völker. 1913. 6.

[5] W. v. Schulenburg: Wendisches Volksthum. 1882. 117.

[6] E. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. Bureau Am. Ethn. XVIII. Rep. 1899. 437.

Menschen in Anwendung. Die Tami glauben nämlich, daß sie zu diesen Zwecken irgend eine Kleinigkeit, ein Restchen Speise, Tabak, Betelnuß, ein paar Fasern vom Tuch der Schürze, ein Haar, etwas Körperschmutz, einen Blutstropfen, Nasenauswurf usw. erlangen müssen, um unter Hersagen einer Zauberformel die Seele an das Mittel zu binden. Die Eingebornen sind daher sehr vorsichtig und verwischen jede Spur und werfen Überreste ins Wasser oder Feuer. Kann man auf gewöhnliche Weise kein Mittel finden, dann sucht man die Leute durch Köder zu fangen, indem man ihnen Tabak oder Betelnüsse schenkt, von denen aber vorher etwas abgezwackt worden ist. Genießt man diese Sachen, so hängt sich die Seele an das Abgezwackte und der Zauberer kann sie binden[1]. Dieses Beispiel zeigt uns mit aller wünschenswerten Klarheit die Wege, wie sich der Keim einer Vorstellung auf dem Boden der Handlung durch die Stufen des Unbewußten und Vorbewußten zu vollem Bewußtsein entwickelt. Das Weggeben eines Gegenstandes ruft im Unbewußten ein Angst- und Unlustgefühl hervor, welches durch ein teilweises oder scheinbares Zurücknehmen – das Unbewußte läßt sich ja mit dem Symbole befriedigen – wettgemacht wird. Durch diese Handlung verwandelt man also eine unlustvolle Situation in eine lustvolle: dieser Lustgewinn ist »das Glück«, »Essenz des Gegenstandes«, »die Seele«. Was denn wäre für uns das Wesen der Dinge, wenn nicht ihre Eigenschaft uns eine Triebbefriedigung gewähren? Aber nicht nur das. Indem man dem anderen etwas vorenthält ‹sei es ein noch so winziges Stückchen›, bereitet man ihm Unlust, denn seine Seele »hängt sich an das Abgezwackte«, d. h. man greift ihn mit den Mitteln der Verzauberung an. Die passiv-psychische Einstellung des Gebenmüssens wird durch diese Symptomhandlung in eine aktive, in einen Angriff verwandelt. Wenn wir ferner bemerken, daß die abgeschnittenen Stückchen gerade Schwanzhaare, Nasenspitzen u. dgl. sind, daß sie Fruchtbarkeit und Wiedergeburt bewirken sollen, dann werden wir dem Abgeschnittenen, »woran die Seele haftet«, welches die »Essenz der Dinge« enthält, eben ein Penissymbol, in dem Abschneiden ein Kastrationsäquivalent erblicken. Da eben das Gebenmüssen die Kastrationsangst auslöst, reagiert man darauf mit einer Symptomhandlung, in der man das Befürchtete darstellt und zu gleicher Zeit auch, die aktive Rolle selbst ergreifend, einem anderen zuwendet. Eigentlich ist aber das Zurückhalten in diesen Bräuchen auch analerotisch als Zurückhalten der Exkremente determiniert, daher die Beziehungen des Zurückgehaltenen zu dem Reichtum, sowie auch zur Vorstellung einer »Essenz« ‹Riechlust›[2] der Gegenstände. All das, was in nebelhafteren Formen als »Glück«, »Essenz«, »Zauberkraft«, in festeren Umrissen als »Seele« erscheint, ist die Libido,

[1] J. Kohler: Über den Geisterglauben der Naturvölker. Archiv für Religionswissenschaft. IV. 347.

[2] Vgl. Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria. Jahrbuch. VI. 1914. 174.

die Lust. Wenn sich also die Seele bei den Tami an den Blutstropfen binden läßt, so heißt das eine Bindung der Libido an den Partialtrieb der Hauterotik ‹ferner Sadismus etc.›, wenn an den Körperschmutz der Analerotik, wenn an Speisereste der Oralerotik usw.

Personifikationen der Körperausscheidungen und des Penis. Exkremente.

Um Ritus und Glauben recht zu begreifen, ist es manchmal geboten, auch den Mythos zu befragen. Das Mythische ist der Realität noch mehr entzogen, hier wird manches bewußt, das sonst nur im Unbewußten wirkt. Bevor wir das Gebiet der erogenen Zonen endgültig verlassen, werden wir noch den Versuch machen, die Bedeutung der menschlichen Exkrete und Sekrete im Mythos und Märchen mit den bisherigen Ergebnissen zu vergleichen. In einem Märchen der Wongaibon verrichten zwei Neffen, die sich vor ihrem Onkel, dem Monde, fürchten, ihre Notdurft in seiner Nähe und wie er gewohnheitsgemäß fragt: »Seids ihr dort?« antworten die Exkremente an Stelle der Entflohenen[1]. In den Sagen Nordwestamerikas sind es besonders die Kulturheroen, wie Rabe und Coyote, die ihre Exkremente magisch beleben können. So befiehlt der Rabe in einer Heiltsuksage seinen Exkrementen: »Ruft nach kurzer Zeit Ho, Ho! Eure Feinde kommen und wollen euch töten![2] Coyote verlangt und bekommt von seinen redenden Exkrementen Auskunft darüber, welche Gebräuche beim Lachsfischfang zu beobachten sind[3]. In einer Bella Coola-Sage raubt der Baumstumpf eine Frau. Als sie die Flucht versucht, verrät der schreiende Nachttopf des Dämons ihre Absicht[4]. In einer Sage der Tschuktschen fängt der böse Geist einen Knaben. Er entleert sich in seinen Nachttopf und befiehlt den Exkrementen den Knaben zu bewachen. Dieser versucht die Flucht, die Exkremente geben, wie verabredet, das Alarmsignal, worauf er sich wieder ganz still hinlegt. Der Geist erwacht, sieht, daß mit dem Burschen gar nichts los ist, wird wütend auf seinen Nachttopf, daß er ihn grundlos geweckt hat, und uriniert hinein. Das nächstemal versucht der Knabe wieder die Flucht, jetzt ist die Stimme der Exkremente sehr schwach, weil sie unter dem Wasser ‹Urin› sind. Schnell springt der Knabe auf und erstickt die redenden Exkremente des Geistes mit seinen eigenen[5]. Diese besonders durchsichtige Variante charakterisiert das ganze als einen

[1] R. H. Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 1905. 157. Vgl. »Human ordure has also its place in their mythology as well as in their most important ceremonies. It is supposed to possess many virtues among which may be mentioned the power of speech to personify the individual who deposited it. It also enables a man to catch whatever he was pursuing by the magical effect of its odour«. Ebenda 136.

[2] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 1896. 233. Ebenso bei den Awikyenoq ebenda 213 und Ttlatlasikoala 172, 177.

[3] F. Boas: Chinook Texts. Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology. 1894. Vgl. F. Boas: Kathlamet Texts. 45, 48.

[4] F. Boas: The Mythology of the Bella Coola. Jesup N. P. E. II. 1898. 101.

[5] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. 1907. ‹Jesup N. P. E.› 282, 283.

Wecktraum mit Stuhl- und Urinreiz[1], außerdem zeigt es den Zusammenhang des Fluchtmotivs mit der Analerotik, den analen Ursprung des Verfolgers ‹indem er mit seinen eigenen Exkrementen identisch ist›, sowie die ambivalente Einstellung zum Letzteren als Vertreter der analerotischer Triebrichtung ‹die Exkremente sind bald die des Verfolgers, bald die des Verfolgten, sie dienen bald dazu den einen, bald den andern aufzuhalten›[2]. Es ist auch kein Zufall, daß den Exkrementen von allen möglichen Lebensäußerungen gerade das Reden zukommt, die Zusammenhänge zwischen dem analerotischen Zurückhalten und der Wortkargheit, zwischen übermäßigem, sinnlosem Geschwätz ‹»Mauldiarrhöe«› und Defäkation sind ja öfters erörtert worden[3]. Dem »Reden« kommt hier aber auch eine allgemeinere Bedeutung zu: es ist der erste Schritt in der Richtung der Verpersönlichung. Wenn nämlich die Tschuktschen einen Gegenstand »Stimme-habend« nennen, so meinen sie damit, daß dem Gegenstand ‹z. B. dem Stein usw.› Leben und Wirksamkeit zukommt, welches aber vom Gegenstand nicht loslösbar ist. Gegenstände, die diesen weiteren Schritt in der Entwicklung zurückgelegt haben, heißen »einen Inhaber habend«, d. h. in ihnen wohnt ein Genius, eine »Seele«. Die Grenzen sind natürlich schwankend. So besitzt nach einem Berichte der als lebend gedachte Nachttopf ein eigenes Haus und Land[4]. Exkremente erscheinen als ein ruhmrednerischer Alter in braunem Pelz, der sich aber vor den Hunden, die ihn essen könnten, fürchtet[5]. Auch diese Entwicklungsstufe läßt sich auf beiden Seiten der Behringsstraße verfolgen. Bei den Chilcotin-Indianern verwandelt der Rabe seine Exkremente in ein Canoe mit Mannschaft[6]. Der große Rabe, der Schöpfergott der Koryak, verwandelt seine eigenen Exkremente in eine schöne Frau, in die er sich sofort verliebt und alles andere stinkend findet bis zum nächsten Tag. Dann ist der Rausch vorbei und die schöne

---

[1] Vgl. O. Rank: Die Symbolschichtung im mythischen Denken. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 126.

[2] Vgl. J. H. W. van Ophuijsen: Über die Quelle der Empfindung des Verfolgtwerdens. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. VI. 68. Aug. Stärker: Die Umkehrung des Libidovorzeichens beim Verfolgungswahn. Zeitschrift. V. 285.

[3] Ferenczi: Schweigen ist Gold. Internationale Zeitschrift. IV. 155. Eisler: Eine unbewußte Schwangerschaftsphantasie. Zeitschrift. VI. 53. ‹Verschlossenheit.›

[4] Bogoras: loc. cit. 281.

[5] Bogoras: loc. cit. 283. Ähnliches kommt in Träumen häufig vor. Eine Dame erzählt mir einen Traum, in welchem eine Menge kleiner schwarzer Teufel, die vom Winde umhergeweht werden, deutlich als solche »Exkrementengeister« erkennbar sind, besonders da sie aus dem Traum mit einem Flatus ‹= Wind› erwacht. Zur Prahlsucht des Exkrementengeistes sowie auch zur Entwicklung: magische Kraft ‹Allmacht› der Ausscheidungen und erst dann des Wortes, der Gedanken, der Seele vgl. K. Abraham: Zur narzißtischen Bewertung der Exkretionsvorgänge in Traum und Neurose. Internationale Zeitschrift. VI. 64.

[6] Livingstone Farrand: Traditions of the Chilcotin Indians. Jesup North Pac. Exp. II. 16.

Frau ist wieder ein Haufen Kot geworden[1]. Diese Darstellung läßt keinen Zweifel an der erotischen Natur dieser Personifikationen übrig. Aber auch in anderer Hinsicht ist es lehrreich – es zeigt die vorübergehende traumhafte Natur der analerotischen Regression. Eine Sage vom unteren Fraser River mag hier folgen. Ein Mädchen ist sehr neugierig und begierig, einen Jüngling zu sehen, der sich aber nicht zeigen will. Daher geht sie ans Wasser, verrichtet ihre Notdurft und verwandelt ihre Exkremente in einen schönen Wasservogel[2]. Als die Leute den Vogel sahen, versuchten sie ihn zu fangen, doch es gelang nicht. Endlich erhob sich der junge Mann und schoß nach dem Vogel. Obwohl er immer alles traf, was er nur haben wollte, verfehlte er ihn doch[3]. Erst als er zum zehnten Male schoß, traf er den Vogel, der sich sogleich wieder in Exkremente verwandelte: »Da schämte sich der junge Mann sehr und beschloß fortzugehen«[4]. Coyote verwandelt in einer Sage der Thompson-River-Indianer seine Exkremente in einen magischen Hund, aber am Morgen sind sie wieder, was sie waren[5]. Mink, der Sonnenheros der Kwakiutl, verwandelt seine Exkremente in einen Mann, der den Leuten gegenüber aussagen soll, er sei der Sklave von Mink. Er antwortet aber der Wahrheit entsprechend[6]. In einer Sage der Lillooet beschließen die Leute, einen Dieb, der alles Essen stiehlt, zu verlassen. Sie führen ihn daher irre,

---

[1] W. Jochelson: The Koryak. Religion and Myths. 1905. J. N. P. E. Vol. VI. 316, 317.

[2] Über Vögel als Symbole der Libido vgl. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. 1912. 238, 239.

[3] Hier verwandeln sich die redenden Exkremente in einen schwer zu treffenden Vogel, was auf eine psychische Identität beider hinweist. In einem Bantumärchen heißt der Held Sikulume »for he had never been able to speak till he caught the bird. Then he began to talk at once«. Theal: The Yellow and Dark Skinned People of Africa South of the Zambesi. 1910. 296. Das Stummsein ist die Introversion, die Flucht der Libido vor der Außenwelt, oder auch eine negative Einstellung, eine Ablehnung der Libido. Darum ist Sikulume stumm, bis er den schwer zu treffenden Vogel gefunden hat. ⟨In einer anderen Erzählung, ebenda 299–301, entpuppt sich der Wundervogel als eine Häuptlingstochter⟩ und darum können sich die nicht stummen, redenden Exkremente in einen Vogel verwandeln. Über Stummheit als Selbstbestrafung der Onaniesünden vergleiche das Märchen vom Marienkind. Grimm: Nr. 3. Stucken: Astralmythen. 537. Zum Vogel als Libidosymbol vergleiche oben den Seelenvogel als Inkarnation der Hauchseele und die Märchentypen Nr. 432, 550, 551 bei Aarne: Verzeichnis der Märchentypen. F. F. Communications Nr. 3. 1910 und über Sprechen und Oralerotik vergleiche oben zur Entstehung des Zauberspruches. So erhalten oft die wunderlich anmutenden Gleichungen von Stucken durch die Psychoanalyse einen guten Sinn, wie z. B. S. 556 »den Vogel schauen = Redenkönnen des bis dahin Stummen«. Allerdings ist der Zusammenhang nicht historisch, sondern psychologisch zu verstehen.

[4] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 38. Zur Vogelverwandlung der Exkremente vergleiche Teit: Traditions of the Lillooet Indians of British Columbia. Journal of American Folklore. 1912. 308.

[5] J. Teit: Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. 1898. 31.

[6] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste. 159. Dasselbe vom Skunk erzählt Teit: Thompson River. 1898. 60, 113.

indem sie ihre Exkremente statt ihrer antworten lassen[1]. In einer Sage der Pequot-Moheqan verleiht eine Frau den Puppen, die sie in ihrer Wohnung zurückläßt, durch Bestreichung mit Exkrementen vorübergehend Leben[2]. Diese vorübergehenden Personifikationen, diese »Augenblicksgötter« deuten, wie es scheint, einen Weg an, auf welchem nur Ansätze einer Entwicklung vorliegen, nämlich den Weg, der von der Libidobesetzung der Ausscheidungen dahin führt, die ganze Persönlichkeit in diese zu projizieren und dadurch zu einer Art Verdopplung zu gelangen[3]. In den bisher behandelten nordamerikanischen Mythen sowie in den noch heranzuziehenden europäischen Märchen erscheint uns diese Libidobesetzung nur als eine momentane Regression auf überwundene Entwicklungsstufen, die Libido wird von der erogenen Zone wieder zurückgezogen, der Speichel trocknet ein und redet nicht mehr. In einer hessischen Fassung zu Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 56, sind Hänsel und Gretel auf der Flucht vor der menschenfressenden Hexe. Gretel aber speit, bevor sie fliehen, auf den Herd. Wie nun die Hexe ruft: »Ist das Wasser bald heiß?« antwortet die Speie: »Jetzt hol ichs«. Beim letzten Ruf aber war die Speie schon vertrocknet, die Hexe erhält keine Antwort und läuft jetzt den Entflohenen nach[4]. Ebenso in einer sizilianischen Variante. Die Hexe sagt: »Schöne Nzentola, so komm doch und leg dich schlafen.« Der Speichel war vertrocknet und antwortete nicht mehr[5]. In einem schottischen Märchen sagt der Riese: »Rise daughter and bring me a drink of the blood of the kings son« und der Speichel antwortet vor seinem Bette: »I will arise« usw[6]. In einem baskischen Märchen sagt das fliehende Mädchen ihrem Speichel: »Spittle with thy power, you shall speak in my place«[7]. In den ungarischen Varianten spuckt das Mädchen dreimal auf Anraten der Katze und so erhält die Hexe dreimal Antwort[8]. Die Häuptlingstochter der Zulu, Untombinde, empfängt den nächtlichen Besuch eines unsichtbar bleibenden Mannes. Beim dritten Besuch erlaubt er ihr, Feuer anzu-

Redender Speichel.

[1] Teit: loc. cit. Journal of American Folklore. 1912. 297.

[2] Journal of American Folklore. Vol. XVI. Heft 61. In einem Mythos der Tschuktschen entsteht sogar die Erde aus den wachsenden Exkrementen des Raben. W. Bogoras: Chukchee Mythology. J. N. P. E. Mem. Am. Mus. Nat. Hist. Vol. VIII. 1910. 152. Ein Neurotiker träumt, aus seinem Anus das Weltall herauspressen zu müssen. K. Abraham: Zur narzißtischen Bewertung der Exkretionsvorgänge. Zeitschrift. VI. 1920. 66.

[3] Vgl. Staudenmeier: Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. 1912. 116 über die Beziehungen seines »Bocksfußgeistes« zum Dickdarm.

[4] Bolte und Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen. I. 1913. 499.

[5] L. Gonzenbach: Sizilianische Märchen. 1870. I. 89.

[6] J. F. Campbell: Popular Tales of the West Highlands. 1890. I. 56.

[7] W. Webster: Basque Legends. 1877. 125.

[8] Kálmány: Ipolyi Népmesegyűjteménye. 283, 284. (Magyar Népk. Gy. = Sammlung ungarischer Volksdichtungen.) Vgl. ebenda 165. Berze-Nagy: Népmesék. 154.

machen, um ihn zu sehen. Aber vorher verlangt er Schnupftabak aus der Hand. Er schnupft daran, spuckt und sein eigener Speichel begrüßt ihn mit den Worten: »Hail king! Thou black one! Thou who are as big as the mountains.« Er ist nämlich der verloren gegangene Königssohn, der Bruder der Utombinde[1]. Der Speichel läßt also in echt autoerotischer Weise die Gedanken seines Herrn laut werden und proklamiert diesen als erbberechtigt. Aber es ist kein gewöhnlicher Speichel, er spuckt ihn ja, nachdem er Schnupftabak von den Händen des Mädchens geschnupft hatte, und die Worte des Speichels, mit denen sich nicht nur der Prinz, sondern auch der Bruder zu erkennen gibt, enthalten seine Antwort auf diese Form des Liebeszaubers[2]. In den europäischen Varianten ist es stets des Mädchens Speichel, aber die Gelegenheit zum Spucken ist die Flucht mit dem Bräutigam. Statt des Speichels antworten drei Blutstropfen im »Liebsten Roland«[3], drei Blutstropfen vom kleinen Finger des Prinzen in einer norwegischen[4], drei Lappen mit dem Blute des kleinen Fingers bestrichen in einer schwedischen[5], das Haar in einem südafrikanischen Märchen[6]. Wir sehen also, daß die vollkommene Parallele, die wir zwischen den verschiedenen libidobesetzten Körperteilen und Ausscheidungen ⟨Exkremente, Urin, Blut, Speichel, Haarreste⟩ in der Behandlung der passiv- und aktivmagischen Bräuche vorgefunden haben, hier ebenfalls zu Recht besteht. Ja es läßt sich — wenigstens in bezug auf unser Märchenmotiv — vielleicht auch die Vermutung aufstellen, daß in dieser »symbolischen Gleichung« ⟨Stekel⟩ die einzelnen Glieder nicht gleichwertig sind, sondern daß die anderen Ausscheidungen schon Symbole, die Exkremente aber ⟨und der Urin⟩ das eigentliche Verdrängte sind. Der Aufbau unseres Märchentypus zeigt uns nämlich deutlich, daß es sich um einen Wecktraum ⟨im latenten Traumgedanken sind Inzestflucht und Inzestwunsch, Koitus und Geburt enthalten⟩ handelt[7]. Der Weckreiz kann ein urethraler oder analer sein und daher dürfte wohl das »retardierende« Motiv der redenden Ausscheidungen sich ursprünglich auf die Ex-

Blutstropfen.

Andere Körpersekrete als Stellvertreter der Exkremente.

[1] H. Callaway: Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zulus. 1866. 64. ⟨Amor und Psyche als Inzestmärchen.⟩

[2] Vgl. oben ⟨Imago. VII. 16⟩ über Liebeszigarren und Betelkauen als Liebeszauber.

[3] Grimm: Kinder- und Hausmärchen. Nr. 56. Vollständige Ausgabe. Hesses Verlag. S. 284.

[4] Dasent: Popular Tales from the Norse. 1903. 79. P. C. Asbjörnsen og J. Moe: Norske Folkeaeventyr. 1844. 76.

[5] R. Köhler: Kleinere Schriften zur Märchenforschung. 1898. I. 168. Cavallius und Stephens: Schwedische Volkssagen. 255.

[6] G. M. Theal: Kafir Folk Lore. N. D. 81 ex Macculloch: The Childhood of Fiction. 1905. 172, 193. Vgl. noch Bolte: Anmerkungen. II. 527. E. S. Hartland: The Legend of Perseus. II. 60, 62, 74, 261 usw.

[7] Über die magische Flucht mit Verwandlung der Fliehenden vergleiche Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 256, 257, über Verwandlung der bei der Flucht rücklings geworfenen Gegenstände. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 144.

kremente beziehen. Dazu kommt noch die ethnologisch feststellbare Tatsache, daß wir eben bei den Primitiven tatsächlich die Exkremente an dieser Stelle finden, während im europäischen Märchen die Kulturverdrängung schon weniger anstößige Formen erscheinen läßt[1]. Ähnlich verhält es sich mit einer anderen Märchenfigur. In einem isländischen Märchen weinen die Kinder goldene Tränen, bei Asbjörnsen wird dem Aschenbrödel die Eigenschaft verliehen, daß beim Strählen Gold aus den Haaren, beim Sprechen Gold aus dem Munde fällt[2]. In einem Széklermärchen aus Siebenbürgen fallen dem Mädchen beim Kämmen immer zwei schöne Blumen aus dem Haar[3], in einer anderen Variante blühen ihr, wenn sie lacht, zwei schöne Rosen auf den Wangen[4]. In einem Zigeunermärchen heißt es, »wenn die Maid sich kämmte, fiel Gold aus ihren Haaren, wenn sie lachte, so lachte sie Perlen, wenn sie weinte, so strömte Wein aus ihren Augen, wenn sie wollte, so wuchsen unter ihren Füßen Blumen und Gräser aus dem Boden hervor[5]. In einem dänischen Märchen speit das Mädchen Goldtaler[6]. Im Pentamerone kommen dem Mädchen Rosen und Jasmin aus dem Munde, wenn sie atmet, wenn sie sich kämmt, fallen ihr Perlen und Granaten vom Kopfe und wenn sie den Fuß auf die Erde setzt, sprießen Lilien und Veilchen hervor[7]. In einem Gascogner Märchen heißt es von der Heldin: »Quand elle se peignait, le blé tombait de ses cheveux par boisseaux. Quand elle se lavait les mains, les doubles louisd'or et les quadruples d'Espagne tombaient de ses doigts par douzaines«[8]. Die typische Form des Motivs findet sich z. B. bei Hahn in der griechischen Variante »Von dem Mädchen, das Rosen lacht und Perlen weint«[9]. Wenn wir dem unbewußten Sinn dieses Motivs

[1] Im Volksbrauch entspricht etwa das bekannte »grumus merdae« den redenden Exkrementen des Märchens. Dieser schützt die Diebe vor Entdeckung solange er noch warm ist, heißt »Hirte« oder ähnlich ⟨vorübergehende Personifikation⟩ und seine eigentliche Bedeutung ist die einer Zahlung, eines Ersatzes für das Gestohlene. Freud: Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 1918. IV. 669. A. Hellwig: Die Bedeutung des Grumus merdae. Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik. Bd. XXIII. A. Hellwig: Einiges über den grumus merdae der Einbrecher. Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform. I. A. Hellwig: Weiteres über den grumus merdae. Ebenda. II. Bourke-Krauss-Ihm: Der Unrat. Anthropophyteia. Beiwerke. 1913, sowie in den verschiedenen Bänden der Antropophyteia. Wlislocki: Volksglauben und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 50.

[2] A. Rittershaus: Die neuisländischen Volksmärchen. 1902. 72. ⟨Asbjörnsen og Moa: Nr. 55.⟩

[3] A. Horger: Hétfalusi csángó népmesék. 1908. ⟨M. N. Gy. X.⟩ 222, 233.

[4] H. v. Wlislocki: Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner. 1890. 314.

[5] H. v. Wlislocki: loc. cit.

[6] Kristensen: I. 15 nach Solymossy: »Märchenheldin, die Perlen weint und Rosen lacht«. ⟨Ung.⟩ Ethnographia. 1917. 228. ⟨Siehe eine vollständige Zusammenstellung des Motivs — abgesehen von den Primitiven — ebendort.⟩

[7] Basile: IV. Tag. 7. Märchen. Liebrecht-Floerke: II. 122.

[8] J. F. Bladé: Contes populaires de la Gascogne. 1886. I. 227.

[9] J. G. v. Hahn: Griechische und albanesische Märchen. 1864. I. 194.

nachspüren, so können wir von einer ungarischen Variante ausgehen, wo das Mädchen goldene Tränen weint und sich in ihren Haaren goldene Insekten finden[1]. Das Gold und die Edelsteine sind also Läuse, die ja auch bei dem häßlichen Widerpart der Heldin häufig vorkommen. ⟨Vgl. oben Basile.⟩ Läuse sind aber bekannte Symbole der Exkremente und wir erinnern daran, daß auch in anderen Märchen mit zwei ⟨abgespaltenen⟩ weiblichen Hauptfiguren, die erste oft ein Goldgeschenk, die zweite etwas Schwarzes ⟨Typus Goldmarie und Pechmarie⟩ kriegt, — so stellt das Märchen die sublimierten und weniger sublimierten Formen der Analerotik nebeneinander. Auch finden wir ja in der Gascogner Fassung, daß das Gold beim Händewaschen, also aus Schmutz entsteht, ebenfalls, daß es durch Getreide, also eine Nahrung, ersetzbar ist. Neuestens hat Jones, der auch unser Märchen berücksichtigt[2], wieder auf die Zusammenhänge zwischen Kot, Blumen, Fruchtbarkeit und Gold ⟨Edelsteine⟩ hingewiesen, die sich in unserem Märchentypus so deutlich zeigen. Wenn wir noch die Begriffe Kind und Penis in die unbewußte Gleichungsreihe einschalten, so zeigt sich auch, warum dem häßlichen Widerpart des Mädchens gerade Schlangen ⟨Penis⟩ und Kröten ⟨Gebärmutter, Kinder⟩ aus dem Munde fallen. In unsublimierter Form findet sich das Motiv im nordostasiatisch-nordwestamerikanischen Kulturkreis. Ein koryakischer Märchenheld tötet den Dämon, dessen Tochter Perlen und Kupferringe defäziert[3]. In indianischen Varianten ist es eine Frau oder der Sohn des Kulturheroen, der Kupfer scheißt[4], im mongolischen Märchen erbricht und defäziert der Held Gold oder das Mädchen bläst es aus ihrer Nase hervor[5]. Dasselbe Gesetz der allmählichen Sublimierung ist also auch hier am Werk, andere Ausscheidungen, wie Nasenschleim, Speichel, ausgekämmte Haare, Atem, Tränen, dann von hier aus weitergehend auch Immaterielles, wie Reden und Lachen, treten an die Stelle des ursprünglich Exkrementellen. Daß hiebei in der spezifischen Form des Weinens und Lachens die Lust-Unlustdetermination der entstandenen Schätze hervorgekehrt wird, sei nur nebenbei erwähnt.

Ausscheidungen als Grundlage der mythischen Doublettebildung.

Diese Gleichstellung der Exkremente und Ausscheidungen bewährt sich auch, wenn wir einen Blick auf die Mythengestalten werfen, die ebenfalls aus den libidobesetzten Körperteilen und Ausscheidungen entstehen, die aber nicht vorübergehende, sondern bleibende Doublettierungen der Gestalten bilden, von denen sie herstammen. Solche aus Exkrementen entstandene ⟨momentane⟩

[1] Arany László: Magyar Népmesék. Nr. 21.
[2] E. Jones: Über analerotische Charakterzüge. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. V. 81.
[3] W. Jochelson: The Koryak. J. N. P. E. VI. Religion and Myths. 1905. 324.
[4] Boas: Indianische Sagen. 173, 226.
[5] Jochelson: loc. cit. 367 nach Potanin. II. 164. Khudjakoff. 88.

Doppelgänger haben wir ja schon oben besprochen und die diesbezüglichen Daten können ja auch als »völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien«[1] gelten: anderseits sind diese infantilen Sexualtheorien gekürzte Wiederholungen phylogenetisch-psychischer Enwicklungsprozesse, im Laufe der Entwicklung werden aus den libidobesetzten Körperteilen Verdopplungen der Persönlichkeit, d. h. Seelen oder Kinder[2]. Nachttopf, Urin und die Exkremente des Fuchses zählen bei den Tschuktschen zu den Hilfsgeistern der Schamanen. In einem Falle rief ein alter Schamane seinen eigenen Penis als Hilfsgeist an[3]. Der Sohnesgott der Narrinyerri, Wyungare, entsteht, indem seine Mutter Ningarope »lutum amoene erubescens« hervorbringt und daraus eine menschliche Figur formt, die von ihrer Berührung sogleich zum Leben erwacht und lacht[4]. In Nordamerika haben wir das Motiv vom »Blood-Clot-boy«: »The hero originates from blood, spittle, mucus, a bead etc.«[5]. So entsteht ein Märchenheld der Blackfeet aus einem Blutstropfen und heißt Kut-ó-yis ⟨Clot of Blood⟩[6]. Ein Alter wird von seinem Schwiegersohn mißhandelt. Sie töten Büffel zusammen und der Schwiegersohn stößt ihn in die Blutlachen. Wie er hinfällt, küßt er ein Stück geronnenes Büffelblut und daraus entsteht ihm ein Sohn als Rächer, nämlich Blood-Clot-Boy[7]. Am Frazer River entstehen einer Frau Töchter aus dem Rogen des Lachses[8], bei den Catlotq entsteht ein Kind aus Tränen und Nasensekret[9], bei den Nutka aus Nasenschleim[10] und bei den Kwakintl aus den gekratzten Geschwüren der Häuptlingstochter[11]. In einer Tlatlasikoala-Sage entsteht dieses »Geschwür« genannte Kind aus einem Geschwür am rechten Oberschenkel[12], bei den Awikyenoq aus dem in einer Muschelschale gesammelten Vaginasekret[13] und in Südamerika schafft sich Tiri einen Sohn aus seinem

---

[1] Vgl. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 98.

[2] Vgl. oben den Polong: er ist Seele und Kind der Person, deren Blut er saugt. Über Seelen als Kinder vergleiche Róheim: Spiegelzauber. 1919. 106 und weiter unten.

[3] W. Bogoras: The Chukchee. Jesup N. P. E. VII. II. Religion. 1907. 300.

[4] Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 425. Vgl. das Mädchen, welches »Rosen lacht«.

[5] R. H. Lowie: Catch Words for Mythological Motives. Journal of American Folklore. 1908. 26.

[6] Grinnell: Blackfoot Loge Tales. 1891. 31.

[7] St. R. Riggs: Dakota Grammar, Texts and Ethnography. ⟨Contributions to North American Ethnology. IX.⟩ 1893. 102. Als der Alte dem Blood-Clot-Boy seine Leiden erzählt, sagt dieser: »Dies alles habe ich gewußt und darum bin ich gewachsen.« Also eine Wunschabspaltung seines Vaters.

[8] F. Boas: Indische Sagen. 28.

[9] Boas: Ebenda 84.

[10] Boas: Ebenda 116.

[11] Boas: Ebenda 160. Als der ganze Mensch aus den Geschwüren an ihrer Brust herausgekommen ist, fühlt sie sich erleichtert und wieder gesund. Eine nach oben verschobene Darstellung der Schwangerschaft.

[12] Boas: loc. cit. 189.

[13] Boas: loc. cit. 211. Vgl. ebenda 358.

abgerissenen Fußnagel[1]. ⟨Kastration.⟩ In der japanischen Sage spuckt Izanagi und der Gott, der daraus entsteht, heißt »Schnell-Edelstein-Mann« oder nach einer anderen Fassung »Schnell-Erbrechen-Mann«, er reinigt sich und daraus wird »der bei der Ehescheidung in der Unterwelt entstandene Mann«[2]. Aber auch unser alter Bekannter, der Däumling, gehört in diese Gruppe. In einem großrussischen Märchen entsteht der Däumling aus einem beim Krautschneiden oder Holzhacken abgehackten Finger[3]. In einer tschuwaschischen Variante schneidet sich eine junge Frau beim Holzhacken einen Finger ab: sie umwindet die Wunde mit einem weißen Tuch und es wird daraus ein Kind[4]. In der mordwinischen Variante entsteht er aus dem abgeschnittenen Daumen einer alten Frau[5], in der kalmückischen aus einem ausgerissenen Ziegenschwanz[6] — d. h. er ist ein abgeschnittener und als Kind weiterlebender Phallos[7]. Schon die Tatsache, daß er — wie die Kinder überhaupt — in den französischen Varianten »sous une feuille de chous« gefunden wird, beweist zur Genüge, daß wir seine Entstehung und Schicksale im Sinne der infantil-unbewußten Auffassung der Geburt zu deuten haben[8]. Die Art, wie er entsteht, ist eine infantil-symbolische Darstellung des Koitus, in einer oberschlesischen Fassung entsteht er beim Ackern, in einer wolhynischen beim Stampfen[9], in einer tschechischen und mecklenburgischen beim Buttern[10]. Das Kind, welches nicht größer als ein Daumen ist, ist eben der Phallos und wenn es im Ohre des Pferdes sitzt, wenn sein Vater ackert, so ist das eben

Der Däumling.

[1] P. Ehrenreich: Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker. 1905. 46.

[2] K. Florenz: Japanische Mythologie. 1901. 67. Vgl. das Perlen spucken oben.

[3] Bolte: Anmerkungen. I. 393 aus Afanasjev: I. 225. Nr. 168. ⟨Das Material bei Bolte zusammengestellt.⟩

[4] Mészáros: Csuvas népköltési gyűjtemény. II. 1912. 412. ⟨Weiteres Material habe ich ebendort in den Anmerkungen zusammengestellt. S. 528.⟩

[5] H. Paasonen: Proben der mordwinischen Volksliteratur. 2. Heft. Journal de la Soc. F. Qu. 1894. XII. 103.

[6] G. J. Ramstedt: Kalmückische Märchen. Mem. Soc. F. Qu. 1909. XVII. 1. 70.

[7] Die phallische Bedeutung des Däumlings erkennt Silberer, der auf seine Rolle beim Pflügen hinweist. Silberer: Das Zerstücklungsmotiv. Imago. III. 519. Laut einer Eskimosage erstand der erste Mensch aus der Erde und aus seinem Daumen das Weib. D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 261. Aus den abgeschnittenen Fingern werden im Sednamythos die Seetiere. Boas: Die religiösen Vorstellungen der zentralen Eskimo. Petermanns Mitteilungen. 1887. 302.

[8] Vgl. Bolte: loc. cit. I. 391. Zum Ursprung der Kinder vergleiche O. Schell: Woher kommen die Kinder? Am Urquell. 1893. 224 u. f. Kohlkraut als Hochzeitsspeise: Sebillot: Le Folklore de France. III. 1906. 515, 516. In Maine et Loire versucht jeder der Gäste am Tage nach der Hochzeitsnacht ein Haupt Kohl aus der Erde zu reißen, dies gelingt jedoch nur dem jungen Gatten. In Berry wird Kohlkraut, als Symbol der Fruchtbarkeit, am zweiten Tag der Ehe gepflanzt. Sebillot: Ebenda 516.

[9] Vgl. Bolte: loc. cit. I. 393. Über Mehlstampfen vergleiche Eitrem: Voropfer der Griechen und Römer. 1915. 56, 305, 319, 331.

[10] Bolte: loc. cit. I. 392. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. II. 1880. 478.

eine »Spermatozoenphantasie«, als Samenfaden ist das Kind schon zugegen, wie der Vater mit seinem Pferde ⟨Penis⟩ die Mutter »ackert«[1]. Durch den kleinsten Ritz, schlüpft das Samenmännlein hinein, daher die Rolle, die es beim Stehlen spielt, seine Existenz in der Wurst ⟨Penis⟩ usw. Seine verschiedenen Verschlingungen erzählen immer wieder dieselbe Geschichte, wie der Penis in die Frau eindringt, um als Kind wiedergeboren zu werden und die Tiere ⟨Kuh, Fuchs⟩ als Verschlinger sind eben Doubletten der Mutter. Die Beziehungen zwischen Phallos, Kind und Seele werden uns ja noch beschäftigen, die magisch-erotische Bedeutung des Daumens haben wir schon besprochen. Wenn wir näher zusehen, so merken wir bald, daß im Däumling auch das Exkrementelle vertreten ist, daher wird er für Gold verkauft und daher hilft er den Räubern beim Stehlen der Schätze. ⟨Über den grumus merdae vergleiche oben.⟩ In einer rumänischen Variante findet der Bojar, der seiner Frau das kleine Teufelchen als Geschenk nach Hause gebracht hat, statt dessen – Dreck in der Tasche[2]. In einer indischen Variante wird der Däumling in Büffelkot vergraben[3], in der kalmückischen Variante entsteht er dadurch, daß der Mann mit einem Riesenfurz das Zelt umstürzt und die Frau den fliehenden Ziegen nachläuft[4] und in einer polnischen, russischen und gagausischen Variante heißt es direkt, daß er aus den Bauchwinden seiner Eltern entstanden ist[5]. Wenn wir bei Grimm 45 lesen, daß ihn der Dampf der Speise zum Schornstein hinaustreibt, so werden wir nach dem Vorausgegangenen den Schornstein unschwer durch die anale Körperöffnung ersetzen können. Daß wir uns aber hier wieder auf »animistischem Boden« befinden, wird ja schon durch die Wiedergeburtsepisoden angedeutet, ebenso durch seine Tätigkeit als unsichtbarer Hilfsgeist[6], durch seinen Namen ⟨»Spiritus«⟩[7] und dadurch, daß er aus einem »Seelentier« ⟨Maus⟩ entsteht[8] oder aus der Rückseite des Spiegels herausspringt[9].

Von unseren Exkursen kehren wir nun hoffentlich nicht ohne Gewinn zum Hauptthema zurück.

Essenz der Speise.

Wir sehen, daß die Lustempfindlichkeit der Körperteile, die am Anfang der Entwicklung sich ihnen als magische Kraft oder Wirksamkeit kundgibt, sich langsam loszulösen beginnt und als ein »Etwas«, »Essenz«, »Seelenstoff«, »Organ« oder »Körperseele«

[1] Vgl. Grimm: Nr. 37. Zugleich bedeutet aber auch »Ohr« die Vagina. Vgl. auch die Ausführungen von Jones ⟨Theorie der Symbolik⟩ über den »Punch« des englischen Puppenspieles.

[2] L. A. Staufe: Romanische Märchen aus der Bukowina. Zeitschrift für deutsche Mythologie. I. 1853. 49.

[3] Bompas: 189.

[4] Ramstedt: 70.

[5] Bolte: loc. cit. 393–395.

[6] J. F. Bladé: Contes populaires de la Gascogne. III. 78.

[7] Bolte: loc. cit. 392.

[8] Siehe Staufe: oben. Vgl. Grohmann: Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie. 1862.

[9] Kálmány: Ipolyi Mesegyűjteménye. ⟨M. N. Gy. XIII.⟩ 467.

neben dem Stoff, aber doch noch an ihn gebunden, eine Sonderexistenz führt. Man beginnt das Wesen eines Gegenstandes von seiner sichtbaren Form zu unterscheiden. Dieses Wesen oder diese Essenz der Dinge ist aber nicht das objektiv Wesentliche an ihnen, sondern im Gegenteil ihre endopsychische, subjektive Bedeutung, ihr Lustwert. Das Opfer ist nicht an sich als Nahrungsmittel ⟨im Sinne des Realitätsprinzips⟩ bedeutsam, sondern eben dadurch, daß es den Göttern und Geistern, also den eigenen ejizierten Komplexen geopfert wird ⟨im Sinne des Lustprinzips⟩. Die Eßlust wird sublimiert, in eine »höhere« »symbolische« Sphäre projiziert. Bei den Bahau in Borneo erhalten die Geister nur kleine Teile. Sie begnügen sich nämlich mit dem geistigen Teil, der in dem Opfer steckt, das nach Auffassung der Bahau auch beseelt ist und überlassen den körperlichen dem Genuß des Menschen[1]. Die See-Dayak glauben, daß die Totenopfer zwar am Grab liegen bleiben, der Geist der geopferten Gegenstände jedoch den Seelen in der Unterwelt dient[2]. Über die Indianer in Minnesota erfahren wir, daß, während sie den sichtbaren Teil des Totenopfers verzehren, die Geister den Geist der Nahrung bekommen[3]. Bei den Tami auf Neu-Guinea besteht die Verehrung des Weltschöpfers Anuto darin, daß man ihm bei Festmahlzeiten die erste Portion darbringt. Man legt eine Kleinigkeit der Speise in ein Körbchen, indem man dabei ausruft: »Das ist Anutos Teil.« Da die höheren Wesen nur das Bild ⟨Seele⟩ des Opfers zu sich nehmen, so fällt die Materie den Menschen zu, die es verzehren[4]. Auch bei den Kai nimmt der Geist nur den Seelenstoff der dargebrachten Speisen zu sich, und so können die Leute am Morgen die »seelenlosen« Speisen noch mit gutem Appetit genießen. An den »Geisterplätzen« läuft »Geisterwild« herum. Solches Wild muß man, nachdem es erlegt wurde, eine Nacht liegen lassen und auf dem Leib die Gaben ausbreiten, die dem geschädigten Geist geopfert werden. Hat nun der Geist den Seelenstoff der Wertsachen zu sich genommen, so kann das Wild verzehrt werden. »Nimm die Gaben und lasse das, was ein Wild geworden ist, damit wir es essen können«[5]. Die Maori glauben, daß die Feen nur die Seelen oder Abbilder der geopferten Schmuckgegenstände wegnehmen[6], die Geister der Toten nur die Seele der Kumara- und Taropflanzen[7]. In Fiji bekommen die Götter von dem großen Speiseopfer nur die Seele[8]. So verzehrt in Poly-

[1] Nieuwenhuis: Quer durch Borneo. 1904. I. 116.

[2] Edwin H. Gomes: Seventeen Years among the Sea Dayaks of Borneo. 1911. 138.

[3] H. C. Yarrow: A Further Contribution to the Mortuary Customs. Bureau of Am. Ethn. I. Report. 1879/80. 191.

[4] G. Bamler: Taml. Neuhauß: Deutsch-Neu-Guinea. III. 491. Vgl. ebenda 514.

[5] Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Ebenda 145, 151.

[6] E. Tregear: The Maoris. Journ. Anthr. Inst. XIX. 1889. 120.

[7] R. Taylor: Te ika a Maui. 1885. 100, 101, 104.

[8] Th. Williams: Fiji and the Fijians. 1858. I. 231.

nesien der Geist des Idols nur des Opfers geistigen Teil[1], die Ruthenen glauben, daß die Seelen nur von seelischer Nahrung leben[2], manchmal glaubt man, das Wesen der Speise sei der Geschmack ⟨also nicht Nährwert, sondern Lustmoment⟩ wie in Zentralafrika, wo die Geister die Opfertiere bloß belecken[3]. Die Zulus glauben, daß die Geister die Opferspeise, die man am anderen Tag unverändert vorfindet, bloß belecken[4]. Bei den Tschuktschen lebt der Geist der Renntiere vom bloßen Geruch der Speise[5]. Die Dschagga opfern ihrem Hauptgott Ruwa eine Ziege, aber das Fleisch verzehren sie selbst. Ruwa erhält nur die Seele[6]. In Südafrika werden die Geister nachts mit der Opferspeise gesättigt, der sie nur die Essenz der Speise entnehmen[7]. Mit anderen Worten: dadurch, daß die Speisen durch eine Nacht als Opfer liegen gelassen worden sind, werden jene Regungen des Unbewußten, die ⟨zu ihrer eigenen Beruhigung, daß sie ihre Pflicht gegen die Väter erfüllen⟩ eine Opferhandlung, ein Entsagen[8] verlangt haben, beruhigt, gesättigt und diese subjektive Beruhigung, dieser Lustgewinn ist eben die Essenz der Dinge. In Mexiko glaubt man, daß die Seelen bei der jährlichen Totenspeisung die vorbereiteten Speisen beriechen oder deren Essenz, Nährwert heraussaugen[9]. In der Tat wird die Lustbedeutung dieser Begriffe erst hier recht deutlich: es muß ja jedem auffallen, daß wir in den Totengeistern die Verkörperung der beiden spezifisch infantilen, der Oral- und Analerotik entsprechenden Eigenschaften der Sauge- und Riechlust entdecken[10]. Die Eskimo an der Behringsstraße geben jährlich

[1] H. Ellis: Polynesian Researches. 1830. II. 221, 222.

[2] G. Kupcsanko: Der Ursprung des Weltalls nach den Begriffen des kleinrussischen Volkes. Zeitschrift für österreichische Volkskunde. 1901. 14.

[3] Macdonald: Africana. 1880. I. 95. Vgl. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. II. 188.

[4] Callaway: Religious System of the Amazulu. 1870. 11. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 90.

[5] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. ⟨Jesup North Pacific. Exp. Vol. VII. Part. II.⟩ 1907. 286, 287.

[6] J. Raum: Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Archiv für Religionswissenschaft. 1911. XIV. 196.

[7] J. Macdonald: Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journal of the Royal Anthr. Inst. XX. 1890. 121.

[8] Eigentlich sind wohl alle Opfer auch Sühneopfer — für die im Unbewußten begangenen Sünden.

[9] E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. II. 40. Weiteres wird angeführt ebendort und II. 392.

[10] Die Geister essen bei den Mafulu »the ghostly elements« von all dem, was die Lebenden essen und außerdem »the ghostly elements of the excrement of the still living native«. Williamson: The Mafulu. 1912. 268. Die Totengeister beneiden die Menschen um ihr glückliches Los, weil sie selbst sich mit menschlichen Exkrementen, weggeworfenen, verfaulten Bananentrauben, abgenagten Knochen und ähnlichen Leckerbissen begnügen müssen. P. G. Peekel: Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg. 1910. 18. In Motlav leben die bösen Geister der Hölle von Exkrementen. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 275. Vgl. auch Waitz-Gerland: Anthropologie der Naturvölker. 1872. VI. 328, 329.

den Schatten zu Ehren, ein großes Fest. Jede Seele inkarniert sich in einem Lebenden gleichen Namens und bekommt so genügend Nahrung, um bis zum nächsten Opferfest ⟨ein Jahr⟩ leben zu können. Diese Seelenrepräsentanten nehmen von den Speisen ein Stückchen, vom Wasser einen Tropfen. So erhalten die Schatten »the spiritual essence of the entire quantity of food and water from which the small portions are offered«. Am unteren Yukon werden, so oft man bei Festlichkeiten Wasser oder Essen hereinbringt, kleine Teile an das Dach oder auf den Fußboden geworfen, den oberen und unteren Geistern, denn diese Teilchen »convey to the shades the essence or essential parts of the entire amount«[1]. Die Buryaten stellen die Seele dar, wie sie ängstlich beim Zusammensein ihrer einstigen Freunde erwartet, ob jemand beim Teetrinken sich ihrer erinnern wird. Sie nimmt auch eventuell eine Schale, aber die sichtbare Schale bleibt an ihrem Platze, die Seele hat bloß den Geist der Schale genommen. Kriegt sie dennoch nichts, dann ist sie sehr traurig[2]. Die Buryaten haben recht mit dieser Auffassung, denn die Seele ist wirklich da, im Unbewußten der Freunde, und sie bleibt unbefriedigt, wenn es ihr nicht vergönnt wird, die Schwelle des Bewußtseins zu passieren. Sie trägt nicht bloß die Kleider, die man ihr ins Grab mitgegeben hat, sondern auch den »Geist« der Kleider, die sie nie im Leben getragen[3]. Wenn die Toten erscheinen, halten sie sich satt an Speise und Getränk, aber es wird dabei nicht ein Tropfen weniger[4]. Aus den Ausdrücken der verschiedensten Berichterstatter scheint sich also ein neuer terminus technicus der Völkerpsychologie

---

[1] E. W. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. 1899. XVIII. Report B. of Ethn. 437.

[2] J. Curtin: A Journey in Southern Siberia. 1909. 114. Bei den Fox-Indianern essen die Seelen von der Speise und nehmen auch die Holzteller mit, aber Speise und Holzteller bleibt doch unberührt und die Seele wird gesättigt. W. Jones: Notes on the Fox Indians. Journal of American Folklore. 1911. 222.

[3] Curtin: loc. cit. 103.

[4] Curtin: loc. cit. 114. Anschließend einiges zur Frage der unerschöpflichen Speise in Mythen und Märchen. Der Kulturheros der Mandan gibt dem Stamme, der nahe daran war, dem Hungertod zu erliegen, vier Büffelstiere, »which filled the whole village leaving as much meat as there was before they had eaten, saying that these 4 bulls would supply them for ever«. G. Catlin: Illustrations of the Manners Customs and Condition of the North American Indians. 1876. I. 180. Den Kulturheroen gibt die Frau des Kannibalen Essen in einem sehr kleinen Korb und riesige Löffel dazu, das Essen wird aber nicht weniger. J. Teit: Traditions of the Thompson River Indians. 1898. 43. Tsuntia speist die Leute aus seinem kleinen Topf. Ebenda 96. Ebenso macht es Glooscap bei den Algonquin. S. T. Rand: Legends of the Micmacs. 1894. 24. ⟨Vgl. Boas: Indianische Sagen. 1895. Motiv Nr. 142.⟩ Man könnte vielleicht den Versuch wagen, in dem kleinen unerschöpflichen Kessel die Vagina zu erblicken. »Dein Schoß ein Becken wohlverwahrt, nie mangle der Mischtrank.« ⟨Das Hohelied. 7. 3.⟩ Eine eschatologische Abwandlung des Motives ist die Vorstellung, wonach die Seelen im Jenseits irgend ein Tier verspeisen, welches jedoch unversehrt wieder entsteht. So wohl beim jüdischen Leviathan J. Scheftelowitz: Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum. Archiv für Religionswissenschaft. XIV. 6, 7. Die Osseten haben ein schlangenartiges Ungeheuer, den »Ruimon«, der vom heiligen Elias angekettet ist, aber stets wächst. Wenn der Ruimon an der Kette den Himmel

herauszuschälen: Essentia rerum[1], das Wesen der Dinge, obwohl mit beiden verwandt, ist es doch nicht ganz Zauberkraft und nicht ganz Seele. Während der Begriff des Mana, der Zauberkraft, mehr an die Handlungen gebunden ist, haftet das Wesen der Dinge an dem Objekt. Es ist nebelhaft, nicht so deutlich dualistisch wie der Seelenbegriff und doch scheint es gerade den Ausgangspunkt des Animismus und Dualismus zu bilden, denn dieses Noch etwas, das außer der sichtbaren Form an den Dingen der Außenwelt unterschieden wird, ist eben der Imago, die endopsychische Realität. Daß es überhaupt unterschieden wird, verdankt es der endopsychischen Wahrnehmung einer inneren Spaltung. In der Natur gibt es zwar nicht die zwei Reiche des Stoffes und des Geistes, aber unser Innenleben wird von zwei fundamentalen Prinzipien beherrscht: Realitätsprinzip und Lustprinzip.

Dem Realitätsprinzip wird Genüge getan, wenn der Zulu das Opfer verzehrt, dem Lustprinzip, wenn das Wesen der Speise zu den Geistern gelangt. Es sind ja schon andere, ähnlich umgrenzte Ausdrücke im Schwange, so z. B. der »Emanismus«, »Pneumatismus«[2]. Die Begriffe

---

erreicht, zerhacken ihn die Himmelsgeister in Stücke und geben sie den Toten. Diese kochen sich eine Brühe daraus und davon werden sie wieder jung. Joannissiany-Chalatianz: Märchen und Sagen. ⟨Armenische Bibliothek.⟩ S. XIV nach Miller: Ossetinische Studien. Der Eber Sährimnir genügt für die ganze Menge der Seelen, täglich wird er gesotten und ist abends wieder heil. Gylfag. 38. Simrock: Die Edda. 1896. 273. Diese Vorstellung ist an den Brauch in zwei verschiedenen Richtungen anzulehnen: erstens an den Opferbrauch, der mit dem im Text behandelten Vorstellungskreis zusammenhängt: die Speise wird hingelegt, die Seelen werden satt und dennoch fehlt vom Essen nichts: dies bedarf einer Erklärung, welche in Anlehnung an unbewußte Vorstellungen gefunden wird. Dann findet sich auch die von Frazer behandelte Sitte, dem Gebein der Tiere eine besondere Behandlung angedeihen zu lassen, wodurch das Wiederauferstehen der Tiere gesichert ist. J. G. Frazer: Spirits of the Corn. 1912. II. 256. Die Wiedergeburt geschieht im Mutterleibe, das Los der Seelen ist den Erfahrungen des Embryos nachgebildet. Dieser nährt sich ja von einem lebenden Riesentier ⟨die Mutter⟩, welches dennoch nicht alle wird. Die unerschöpfliche Speise des Tischleindeckdich-Märchens ⟨eine naturmythologische Deutung gibt L. Schroeder: Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral. 1910. Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-histor. Kl. Bd. 166. 2. Abh. 68, woselbst auch weiteres über unerschöpfliche Speise und Wunschkessel⟩ geht teilweise ebenfalls auf die Eindrücke des Intrauterinlebens zurück: es stammt ja von einem kleinen Mann her, der in einer Nußschale wohnt. ⟨Bolte-Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen. I. 349.⟩ In der wotjakischen Variante befinden sich die Speisen in einem Ei, in der georgischen Fassung die prügelnden Männer in einem Kürbis. ⟨Ebenda I. 358.⟩ Anderseits ist aber hier die Speise auch analerotisch determiniert, das Tischleindeckdich ist ja eine Doublette des Goldesels und diese Zaubergaben stammen ja in vielen Varianten ⟨siehe Aufzählung bei Bolte⟩ vom Winde ⟨= Flatus⟩. Es würde sich lohnen, den Wunschgegenständen des Märchens eine eigene psychoanalytische Arbeit zu widmen.

[1] Den Ausdruck habe ich zum erstenmal in der Arbeit »A varázserő fogalmának eredete«. ⟨Ursprung des Begriffes der Zauberkraft.⟩ 1914 geprägt: allerdings mit einer meiner gegenwärtigen Auffassung nicht ganz entsprechenden psychologischen Begründung. Siehe auch dort einen Teil der Quellen und des Materiales über Essenz der Speise.

[2] H. Werner: Die Ursprünge der Metapher. ⟨Arbeiten zur Entwicklungspsychologie. 3.⟩ 1919. 38.

»Körperseele«, »Seelenstoff«, »Seelenkräfte« — sagt Karutz — sind mehr verwirrend als erklärend[1], aber ich kann wirklich nicht einsehen, inwiefern wir mit rationalistischen und äußerst dehnbaren Emanationstheorien psychologisch weiterkommen. »Seelenstoff« wäre noch am ehesten brauchbar, aber nicht im Sinne eines beseelten Stoffes, sondern eines Stoffes, aus dem der Begriff der Seele entsteht. Daß man aber überall, wo Körperteile und Ausscheidungen eine passiv- oder aktiv-magische Rolle spielen, von Seelenstoff reden soll, ist unberechtigt. Uns wäre am ehesten durch einen Ausdruck aus dem Wortschatz eines primitiven Volkes gedient, welches die Vorstellung in ausgeprägter Weise besitzt, allerdings läuft man damit Gefahr, zu sehr nach der Seite des eigentlichen Animismus abzurücken: denn eine jede Ausprägung des noch unklaren Begriffes muß sich, der Natur der Sache gemäß, in animistischen Bahnen entwickeln.

Tondi. Ein solcher Ausdruck ist das tondi oder tendi, der uns allerdings die verschiedensten Entwicklungsstufen von den erogenen Körperzonen bis zu der freischwebenden Seele vereint zeigt. Der tondi ‹bei den Toba-batak› oder tendi ‹bei den Karo-batak› entspricht dem Begriff des Seelenstoffes: es wird deutlich von der Seele als Geist, Gespenst ‹begu› unterschieden[2]. Dieser Tendi ist eine stofflich gedachte Lebenskraft, welche alle Teile des Körpers bewohnt und welche nach dem Tode in andere Wesen übergeht[3]. Der tondi, der in den einzelnen Teilen des Körpers wohnt, ist die Ursache, daß der einzelne Körperteil selbständig fühlt ‹Organseele›. Je mehr ein Glied vom tondi hat, um so wertvoller ist es, um so sorgsamer muß es bewahrt werden. Am meisten vom Tondi findet sich im Kopf, im Blut und in der Leber. Mit dem Schädel gewinnt der Schädeljäger den Tondi seines Feindes und aus gleichem Grunde trinkt der Krieger vom Blute eben erschlagener Feinde[4]. Nach einer Angabe soll es drei tondis geben: zwei im Körper, eines außerhalb des Körpers verweilend[5]. Hier haben wir es wohl mit Entwicklungsschüben zu tun: mit dem Anwachsen des Widerstandes gegen die ursprünglich autoerotische Einstellung wird der Abstand der verehrten Seele ‹»Abstand« soll bildlich verstanden, aber im Raume projiziert gedacht werden› vom Körper immer größer. Manche sprechen von sieben tondis, das erste und zweite in den Pulsen, das dritte und vierte im Oberarm, das fünfte im Fontanel[6], das

[1] Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 567.

[2] J. H. Neumann: De tĕndi in verband met Si Dajang Mededeelingen Nederlandsche Zend. Genootschap. Bd. XLVIII. 1904 ex A. C. Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1906. 7, 8.

[3] W. Volz: Nord-Sumatra. I. Die Batakländer. 1909. 329.

[4] Joh. Warneck: Die Religion der Batak. ‹Religions-Urkunden der Völker.› 1909. 8, 9. Anders jedoch Volz: loc. cit. 330.

[5] B. Hagen: Beiträge zur Kenntnis der Battareligion. Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde. XXVIII. 1883. 514.

[6] Vgl. W. J. Perry: The Megalithic Culture of Indonesia. 1918. 150.

sechste im Herzen, das siebente im Halse. Neumann sagt: der tondi sei im Blute als dessen Essenz[1]. Man verzehrt das Fleisch von solchen Menschen, die für besonders tapfer, und darum reich an tondi gelten, nämlich von Kriegern, die verwundet in Feindeshand fallen, und von gewissen Verbrechern z. B. Ehebrechern[2]. Leber und Blut werden hauptsächlich geopfert. Mit Blut bestreicht man die Hauspfosten, um dem tondi des Hauses Kraft zuzufügen, ebenso die Kokospalmen, damit der im Blute enthaltene tondi sie fruchtbar mache. Durch Vermischen von Blut befestigt man Freundschaften und Bündnisse, indem die Beteiligten dabei Tondi austauschen und sich so innerlich nahe treten. Das Haar enthält viel tondi und gilt darum für heilig. Abgeschnittene Haare werden sorgfältig aufgehoben, damit niemand sich den tondi aneignet. Auch die Nägel enthalten tondi, darum vergräbt man die abgeschnittenen Nagelstücke. Im Speichel ist tondi enthalten, darum ist er heilkräftig. Der Opfernde bespeit das Opfer, Kranke lassen sich von Gesunden, Arme von reichen Leuten anspeien. Von gewandten Rednern läßt sich der weniger Redegeschickte in den Mund spucken, denn der dadurch mitgeteilte tondi soll etwas von den Gaben des Redners auf den Empfänger übertragen. Auch der Schweiß erhält tondi und macht so die Gewänder sowie das Waschwasser angesehener und berühmter Männer wertvoll. Aber auch in den Zähnen, in den Tränen, im Urin und Kot ist tondi enthalten[3]. Auch Tiere, Pflanzen und Gegenstände haben tondi: die am meisten gefürchteten Tiere, wie der Tiger und die nützlichsten Pflanzen wie der Reis, besitzen am meisten tondi[4]. Dem tondi ni eme ‹tondi des Reises› bringt man Opfer dar[5]. Personen, welche von einer gefährlichen Unternehmung zurückkehren, streut man Reiskörner aufs Haupt, und das heißt »padiruma tondi«: middel om de tondi, te huis te doen blijven«[6]. Diejenigen Speisen, welche am meisten tondi enthalten, sind die nahrhaftesten[7]. Alle diese Vorstellungen und Handlungsweisen haben wir im Laufe unserer Erörterungen schon besprochen: hier finden wir sie alle zusammen und alle werden mit Berufung auf den tondi ausgeübt. Da

[1] A. E. Crawley: The Idea of the Soul 1909. 112 nach der oben angeführten Arbeit Neumanns und anderen Quellen ‹siehe dort›. Die Siebenzahl der Seelen dürfte erst spät in Anlehnung an die magische Bedeutung der Siebenzahl entstanden sein. Vgl. W. Skeat: Malay Magic. 1900. 50 und 241, 431, 508, 548, 569.

[2] Volz ‹loc. cit. 329› meint, es sei nicht einzusehen, warum man sich die tondi der Ehebrecher und Diebe anzueignen wünschen sollte: doch zeigt sich eben hierin, daß hinter dem moralisch Verdammten eben das Verdrängte, also das Gewünschte ist. Ehebruch deutet auf sexuelle Potenz, Diebstahl auf mächtige Ichtriebe: in beiden Fällen wird die »soziale Verdrängungsschranke« von dem Starken durchbrochen.

[3] Warneck: loc. cit. 9.

[4] Warneck: Ebenda 11.

[5] G. A. Wilken: De Verspreide Geschriften. 1912. IV. 38. ‹Het Animisme. 32.›

[6] Wilken: loc. cit. I. 568, 569. Kruijt: loc. cit. 90, 91.

[7] Warneck: loc. cit. 11.

wir auf dem Standpunkt einer einheitlichen Entwicklung stehen, wird es uns nicht überraschen, zu finden, daß der tondi auch die nächsthöhere Stufe, nämlich die der Körperseele einnimmt: der tondi ist seinem irdischen Körper ähnlich, denn er ist seinem irdischen Körper ähnlich, seine Gestalt ähnlich der leiblichen Gestalt, seine Größe wie die des Leibes[1]. Das Leben im Leibe ist der tondi. Der Leib ist wie ein Kleid, das an sich leblos ist. Der tondi ist ein seelischer Leib[2]. Wie nun aber auch Schattenseele und Psyche keine Neuerscheinungen im Entwicklungsgang des Animismus, sondern nur fortschreitende Loslösungen des Begriffes vom Objekt darstellen[3], so verkörpert sich auch der tondi im Schatten, im Namen und offenbart sich auch in Träumen[4]. Ja, selbst die letzte Stufe in der Entwicklung des Seelenbegriffes wird vom tondi erklommen: er erscheint auch als Außenseele. Bei den Karo Bataks gilt eine Feuerfliege, die in die Lampe fliegt, als sicheres Anzeichen, daß man bei der ersten Jagdgelegenheit ein Wild erlegen wird, dessen tondi die Feuerfliege war[5]. Alles kann also der Tondi werden, nur kein Totengeist, keine überlebende Seele, kein Gespenst. Wenn der Mensch stirbt, verläßt ihn sein tondi, um andere Lebewesen zu beseelen. Was vom Menschen weiterexistiert, heißt nun begu. Es ist nicht so, daß der tondi zum begu wird, das kann er nicht, denn der tondi kann nur in der Weltmaterie existieren, der begu aber geht ins Schattenreich[6]. Diese klare Scheidung von Lebensgeist und Totengeist, »Seelenstoff und Seele«, oder wie wir uns ausdrücken, Libido und Erinnerungsbild[7], ist, wie Kruijt mit Recht hervorhebt, für die Völker Indonesiens besonders bezeichnend, obwohl natürlich nicht ausschließlich auf diese beschränkt[8]. Die Minangkabau nennen die zwei Seelen »njao« und »sumago«, Die letztere ist die freie, ungebundene Seele, welcher all das, was wir »seelische« Eigenschaften nennen, zugeschrieben wird: Bewußtsein, Wollen, Denken usw., njao hingegen bedeutet Atem und vergeht mit dem Leibe[9]. Auch die primitiven Malaienvölker unterscheiden die Lebensseele ⟨jiwa⟩ und den Geist ⟨semangat⟩[10]. Die Bahau kennen ebenfalls zwei Seelen, die Psyche im Wundtschen Sinne heißt bruwa, und die Körperseele ton luwa. Erstere geht ins Jenseits, letztere lebt als Gespenst beim Grab[11]. Übergänge und

[1] Warneck: loc. cit. 46.
[2] Warneck: loc. cit. 47.
[3] Vgl. hingegen Wundt: Völkerpsychologie. II. 2. 1906. 40.
[4] Warneck: loc. cit. 9, 10.
[5] Kruijt: loc. cit. 172.
[6] Warneck: loc. cit. 14.
[7] Die Ableitung des Seelenbegriffes aus dem Erinnerungsbild ist die Theorie Crawleys ⟨The Idea of the Soul. 1909⟩.
[8] Kruijt: loc. cit. 6—15.
[9] Crawley: loc. cit. 113.
[10] W. W. Skeat and Ch. O. Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 1.
[11] A. W. Nieuwenhuis: Die Wurzeln des Animismus. Suppl.-Bd. XXIV. Int. Arch. f. Ethn. 1917. 36—38.

Verschiebungen gibt es zahllose: im großen und ganzen kann man nur sagen, daß die Seele, die wir als eine libidinöse Doublette des Ichs gedeutet haben, als Geist eine zweite, durch das unbewußte Schuldbewußtsein bedingte Umbildung erfahren hat. Bei den Kai gehen Leib und Seelenstoff zusammen zugrunde: die eigentliche Seele aber lebt fort[1]; in den Trauersitten spiegelt sich dann die Furcht, d. h. das schlechte Gewissen, gegenüber dem Verstorbenen[2] und das ist es, was den Geist nicht zur Ruhe kommen läßt.

Körperseele.

Wir werden nun die Frage aufwerfen, ob neben dem Wesen der Dinge und dem Begriff der Psyche noch Raum für die allgemeine Körperseele übrig bleibt? Denn daß der Tote noch für lebendig gehalten wird, dafür ist die Erklärung bei Wundt zu finden[3]. Hiemit hätten wir aber nur noch den Begriff eines »lebenden Toten« und nicht die Idee der Körperseele. Nichtsdestoweniger läßt sich eine solche unmittelbar aus den Aussagen der Primitiven erhärten. So unterscheiden z. B. die Ten'a Alaskas den nokō bĕdza = breite Seele von der yega = Bild, Schatten. Die erstere ist das eigentliche Prinzip des Lebens: man nennt sie »our soul which is from ⟨or next to⟩ our body« um es von der »yega: our outer or secondary soul« zu unterscheiden[4]. Die Eskimo glauben, die Seele habe dieselbe Gestalt wie der Körper, nur eine ätherischere Struktur[5]. An der Beringstraße werden zwei »distinct forms of the spiritual essence or soul« angenommen. »The tă-ghûn û-g'âk or invisible shade is formed exactly in the shape of the body is sentient and is destined for a future life« ⟨Schattenseele⟩. »Another is the po-klihm'tă-ghûn' û-g'a which has a form exactly like the body and is the life-giving warmth« ⟨Körpeerseele⟩. »It is without sense and takes flight into the air when a person dies«[6]. Auch bei den Dakota finden sich verschiedene Phasen der Entwicklung nebeneinander. Von den vier Seelen, die sie verzeichnen, interessieren uns hier nur die zwei ersten. »The first is supposed to be of the body which dies with the body. The second is a spirit which always remains with or near the body«[7]. Die Tschuktschen nennen die Seele uvi'rit oder

---

[1] Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 1911. 112.

[2] Keysser: Ebenda 142.

[3] Wundt: Völkerpsychologie. II. 1906. loc. cit. S. 6. »Nicht auf Grund irgend einer Reflexion wird also hier der Tote noch für lebend gehalten, sondern umgekehrt, erst eine oft wiederholte, durch mannigfaltige Erfahrungen bestätigte Reflexion hat allmählich jene natürliche Assoziation zu lösen vermocht.«

[4] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos. 1911. 99, 101.

[5] H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1876. 36.

[6] E. W. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. 1899. ⟨XVIII. Report Bureau of Enthnology.⟩ 422.

[7] Dorsey: A Study of Siouan Cults. Bureau of Ethnology. XI. 484. Hingegen gehört das noch so »körperlich« erscheinende Gespenst nicht derselbe Kategorie an wie die Körperseele des Lebenden. Vgl. R. P. H. Trilles: Le Totemisme chez les Fân. 1912. 367. A. E. Jenks: The Bontoc Igorrot. Ethnological Survey Publications. I. 1905. 196.⟩

uvê'kkirgin. Beide Wörter scheinen von uvik = Körper abzustammen und der zweite bedeutet »zum Körper gehörend«. Sie haben noch den Ausdruck tetke'yun d. h. »vitale Kraft« eines Lebewesens[1]. Bezeichnend ist die Auffassung der Iroquois, das Fleisch sei die Substanz der Seele[2]. Die Sauks bezeichnen die Seele als des Menschen Lebenskraft, die Ojibways als eine vom Körper loslösbare Essenz[3]. Auch die Kayan unterscheiden zwei Seelen, die Totenseele, die im Traume wandert, und das Lebensprinzip. Letzteres heißt urip = das Lebende[4]. Die Torres-Straße-Insulaner haben außer dem mari: Schatten, Spiegelbild, Geist, auch noch den schwer umschreibbaren Begriff des Keber. Alles, was mit dem Menschen im Leben oder Tod in irgend einer Weise verbunden ist, bildet einen Teil seines Wesens und heißt Keber. Der Totentanz heißt Keber, die Tänzer Keber le. Wenn man die getrocknete Leiche stiehlt, so stiehlt man den Keber. Bruce definiert Keber als »the spiritual essence of the deceased«[5]. Wir werden dieser Definition gewiß nicht widersprechen, für uns ist die Körperseele das Wesen des Menschen, eine endopsychische Wahrnehmung der Lebenslust, der Libido. Sie unterscheidet sich vom Wesen der Dinge durch eine ‹relative› Loslösbarkeit von der Psyche durch eine ‹relative› Gebundenheit. Wie verhält sie sich aber zur Organseele? Hier schließen wir uns ganz den Einwänden an, die Karutz gegen die von Wundt verfochtene Priorität der Körperseele erhebt. »Es erscheint mir viel natürlicher, daß die Funktionen der Organe, Augen, Sexualorgane usw., eher zum Bewußtsein kommen als die Einheit der Persönlichkeit, deren Erhaltung in der Mumifizierung beabsichtigt war.« »Nicht die Körperseele also löst sich in Organseelen, sondern die Organemanationen schließen sich zur Organismusemanation«[6]. Die Olo Ngadju kennen zwei Seelen, die sich erst im Tode scheiden, den »salumpoklian« und den »liankrahang«, d. h. körperliche Seele, die wieder aus den Seelen der Gebeine, des Haares, der Nägel usw. besteht[7]. Auch die Tschuktschen kennen außer der einen Körperseele noch verschiedene Seelen für die einzelnen Körperteile. Wenn eine Organseele verloren geht, schmerzt der betreffende Körperteil

Organseele.

[1] Bogoras: The Chukchee. Religion. ‹Jesup N. P. E.› 332.

[2] J. N. B. Hewitt: The Iroquoian Concept of the Soul. Journ. Am. Folk-Lore. VIII. 107.

[3] E. James: A Narrative of Captivity and Adventure of John Tanner. 1830. 286, 291. W. H. Keating: Narrative of Expedition to the Source of St. Peters River. I, 229, 232. II. 154 ex Crawley: The Idea of the Soul. 1909, 156.

[4] Hose and Dougall: Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 113. Körperseele und Lebensseele ‹Libido› sind bis zu einem gewissen Grade auch Psyche und Totenseele, sind identisch.

[5] A. C. Haddon: Cambridge Expedition to Torres Straits. Vol. VI. 251.

[6] Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 569.

[7] Grabowsky: Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest bei den Dajaken. Internationales Archiv für Ethnographie. II. 181. Hertz: La Representation collective de la Mort. L'Année Sociologique. X. 58.

und schrumpft zusammen[1]. Es wird also hier die Unlustempfindung durch das Verlorengehen des Lustprinzips erklärt. Organseele ist Organlust, Körperseele der Summierung der Erogeneität der erogenen Zonen, die Vereinigung der Partialtriebe, das erste Dämmern einer einheitlichen Persönlichkeit im Zeichen des Lustprinzips[2].

[1] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. ⟨Jesup N. P. E.⟩ 1907. 332, 333.

[2] Neuere Untersuchungen, die demnächst veröffentlicht werden sollen, lassen es mir jedoch wahrscheinlich erscheinen, daß wir auch mit einer noch primitiveren, dem Urnarzißmus des Embryo entsprechenden Einheitsphase in der Entwicklung des Seelenbegriffes rechnen müssen.

SEPARATABDRUCK
aus
IMAGO
ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN.
Herausgegeben von Prof. Dr. SIGM. FREUD, redigiert von Dr. OTTO RANK und Dr. HANNS SACHS.
VII. Jahrgang, 1921. 3. Heft.
Internationaler psychoanalytischer Verlag Ges. m. b. H.

Das Selbst.

⟨Eine vorläufige Mitteilung⟩[1].

Von Dr. GÉZA RÓHEIM, ⟨Budapest⟩.

III. Eidolon.

Eidolon.

So heißt die frei und sichtbar gewordene Seele, das Abbild des Menschen, im homerischen Zeitalter[2]. Der Mensch ist eigentlich zweimal da: in dem lebendigen, leiblichen Menschen wohnt die Seele als ein fremder Gast, ein schwächerer Doppelgänger[3]. Diese Selbstverdopplung des hellenischen Altertums und des primitiven Menschen findet sich auch, stufenweise mehr oder minder ausgeprägt, beim normalen, neurotischen und psychotischen Kulturmenschen und wird von Freud, um damit die Quelle des Selbstsehens in der Selbstliebe zu bezeichnen, Narzißmus genannt[4]. »Wir bilden so die Vorstellung einer ursprünglichen Libidobesetzung des Ichs, von der später an die Objekte abgegeben wird, die aber im Grunde genommen verbleibt und sich zu den Objektbesetzungen verhält, wie der Körper eines Protoplasmatierchens zu den von ihm ausgeschickten Pseudopodien«[5]. Zum Autoerotismus muß noch etwas, eine neue psychische Aktion, hinzukommen, um den Narzißmus zu gestalten[6]. Streng genommen dürfte es sich um zwei psychische Akte handeln, der eine wäre die Summierung der Erogeneität der erogenen Zonen und Organe, die libidinöse Grundlage des aufdämmernden Ichbewußtseins. Nach einer Periode der Zerstückelung im Autoerotismus wird die Einheit entdeckt, bezüglicherweise wiederentdeckt. Diese Stufe ist eigentlich schon eine narzißtische zu nennen und sie wäre, wie oben betont, in der Vorstellung einer Körperseele vertreten. Damit rückt aber die Tendenz der erotisch bedingten Selbstidealisierung gefährlich nahe an die Schwelle des Bewußtseins

[1] Siehe Imago VII, Heft 1 und 2, S. 1 und 142.

[2] Erwin Rohde: Psyche. 1907. I, 3. ⟨Vierte Auflage.⟩

[3] Rohde: Ebenda. I, 6.

[4] Ursprünglich bedeutet dieser Ausdruck einen pathologischen Zustand der Verliebtheit in die eigene Person. Vgl. H. Ellis: Geschlechtstrieb und Schamgefühl. 1907. 280. Ellis und Moll: Psychopathia sexualis. Moll: Handbuch der Sexualwissenschaften. 1912. 616.

[5] S. Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch, VI. 3. Schriften zur Neurosenlehre. IV. 81.

[6] Darüber siehe ebenda, Jahrbuch VI. 4. Schriften. IV. 82.

⟨die Entfernung ist genau bestimmt in dem Grad der Differenzierung der »Körperseele« vom Körper⟩, sie würde, wenn auch von der obersten psychischen Instanz angenommen, zu einer Hypertrophie des Ichs führen. Im Bewußtsein sind aber auch andere Einzelwesen als Vorstellungen da, und die Summe derjenigen, von denen ein äußerer Widerstand gegen die rücksichtslose Durchsetzung der Ichliebe ausgeht, heißt die Gesellschaft. Schon in der Ambivalenz der autoerotischen Triebe ist aber ein Element des Widerstandes in den Furchtregungen und Hemmungen der passiv-magischen Einstellung vertreten und auf diesen Widerstand regrediert nun die Realitätsfunktion, das anpassungsfähige Ich, um eine stufenweise Loslösung der psychosexuellen Libido vom Körper durchzuführen. An Stelle des Körpers als Kultobjekt tritt der Schatten, an Stelle des Dinges die Vorstellung. Man wünscht den eigenen Körper zu lieben, infolge des Widerstandes begnügt man sich aber mit dem Abbild. Nach der Summierung der Triebe in der Körperseele erfolgt die Eiection in einen von der Außenwelt dargebotenen Rahmen und als solcher eignen sich vor allem die dem Bedürfnis des Sichvisualisierens entsprechenden Erscheinungen des Schattens und des Spiegelbildes. Rank, der als erster den Zusammenhang zwischen der Vorstellung eines narzißtischen Doppelgängers und der Seele nachgewiesen hat, betont als erster diesen sekundären Kompromißcharakter des eigentlichen Animismus. »Der Todesgedanke ist erträglich gemacht dadurch, daß man sich nach diesem Leben eines zweiten in einem Doppelgänger versichert.« »Erst bei der Apperzeption der Todesvorstellung und der aus dem bedrohten Narzißmus folgenden Todesangst taucht der Unsterblichkeitswunsch als solcher auf, der eigentlich den ursprünglichen, naiven Glauben an die ewige Fortexistenz in einer teilweisen Akkommodation an die inzwischen apperzipierte Todeserfahrung wiederbringt[1]. Ein ewiges Leben wird also nicht mehr dem Ich, sondern dem Abbild des Ichs zugeschrieben[2] und an Stelle des Ichs gilt dieses »Eidolon« als verehrungswürdig. Eine psychotische Parallele zu den Schatten und Spiegelbildseelen der Primitiven gibt Kaplan: »Ein Kandidat, der erst aus dem Irrenhaus entlassen war, saß am Abhange des Ufers, wo ein vorübergehender Strom eine Krümmung bildete. Es schien, als beobachtete er seinen Schatten, den der glatte Spiegel des Stromes in der Sonne zurückwarf. ‚Sie scheinen in tiefes Nachdenken versunken?' So redete ein Vorübergehender ihn an. ‚Ich weiß nicht', sagte er in langsam abgemessenem Tone, ‚bin ich das im Strome dort, oder das ⟨indem

[1] Rank: Der Doppelgänger. Imago, 1914. 163. Vgl. ebenda 158. Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß die Todesvorstellung nicht erst aus der Erfahrung, sondern aus der Todesangst, welche wiederum der Urquelle aller Angst, der Geburt ⟨Freud⟩, entstammt, abzuleiten ist.

[2] Weiter unten siehe über eine andere, biologische Quelle dieser Vorstellung.

er auf sich deutete), was hier in den Strom sieht'«[1]. Die Philosophie hat sich mit derlei Problemen noch immer nicht abgefunden, der Primitive erledigt den Zwiespalt durch die Theorie einer körperlichen und einer Schattenexistenz. Über das Aussehen der Seele befragt, erklärt ein Oberhäuptling der Banjangs: »Ich kann meine Seele jeden Tag sehen, ich stelle mich einfach gegen die Sonne, der Schatten ist meine Seele, sie geht mit dem Tode ab, denn sobald einer tot ist, wirft er keinen Schatten mehr«[2]. Während hier also gerade die Schattenseele zur negativen, rationalistischen Beantwortung der Frage nach der Unsterblichkeit dient, ist es in Nias gerade die Schattenseele, die im Jenseits weiter lebt und zum Totengeist wird. Die Schattenseele kann der gewöhnliche Sterbliche nur bei Sonnen- oder Lagerfeuerlicht leicht sehen, der Priester jedoch zu jeder Zeit[3]. Auf Halmahera fragte Kruijt, ob auch ein totgeborenes Kind eine Seele besitze, man antwortete ihm darauf: »Natürlich, wenn man das Kind zur Lampe hält, sieht man seine Seele« (den Schatten)[4]. Gerade auf Halmahera scheint aber das Symbolische, die »Als ob«-Natur dieser Vorstellung, durchzuschimmern. Sie nennen nämlich den Schatten »uneigentliche Seele« und erzählen: Wenn ein Priester zum Himmelsherrn kommt, um die Seele des Kranken zurückzuholen, gibt dieser ihm erst dreimal den Schatten. Er darf aber diesen nicht annehmen, dann gibt ihm der Himmelsherr das viertemal die echte Seele[5]. In Neu-Mecklenburg heißt tanua-na-ri »Seele von Jemand«, an erster Stelle Schatten, dann aber auch Seele, Geist, der Neu-Mecklenburger stellt sich die Verstorbenen vor wie eine natürliche Menschengestalt mit Händen und Füßen, aber es ist ein Scheinbild, ein Spiegelbild oder ein verkörperter Schatten, ein Schattenmensch[6]. Die Baining nennen den Geist des lebenden Menschen »a némki«. Dasselbe Wort bedeutet auch »Namensvetter«, »Schattenbild«[7]. Der »Namensvetter« weist darauf hin, daß der Schatten seine Bedeutung eben als »Namensvetter«, als Doppelgänger, als Abspaltung des Menschen gewinnt[8]. Es ist wie in der Kaitish Sage: Aus dem

Schattenseele.

---

[1] L. Kaplan: Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse. 1917. 93. Nach Rheill: Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Kurmethode auf Geistesstörungen. Hall. 1903. 72, 73.

[2] A. Mansfeld: Urwalddokumente. 1908. 220.

[3] E. Crawley: The Idea of the Soul. 120. G. A. Wilken: De Verspreide Geschriften. III. 7. Kruijt: Het Animisme. 177, 179. Kleiweg de Zwaan: Die Heilkunde der Niasser. 1913. 260. Dazu, daß der Schatten dem Priester stets sichtbar ist, vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 49.

[4] Kruijt: l. c. 69.

[5] Kruijt: l. c. 70.

[6] P. G. Peekel: Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg. (Anthropos-Bibliothek. I. 3.) 1910. 14, 15.

[7] F. Burger: Die Küsten- und Bergvölker der Gazellehalbinsel. (Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde. XII.) 1913. 62.

[8] Vgl. Rank: Der Doppelgänger. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 273.

einen Schatten-Mann entstehen immer wieder neue Schatten-Leute[1]. Diese Doppelgänger und Abbildseelen entstehen ja eigentlich durch den psychischen Akt der Selbstbeobachtung, durch die Spaltung des Individuums in Objekt und Subjekt des Erkennens entsteht eine Zweiheit. Bei den Olo Ngadju und Olo Dusun heißt die Seele hambaruan, beziehungsweise amiruä. Rua, ruä, bedeutet in diesen Sprachen zwei: »Seele« ist also etwa wörtlich übersetzt »Doppelgänger«[2]. Bei den Minahassa heißt die Seele Genosse, Freund[3], so wie anderseits in den Kultursprachen Ausdrücke, wie »Seele« »Seelchen« (slawisch: »dusha«, ungarisch: »lelkem«) liebkosende Bezeichnungen, besonders der Geliebten, sind. Indem man die Geliebte »meine Seele« nennt, enthüllt man auch die unbewußte Entstehung der Seelenvorstellung aus der Selbstliebe. Die Zweiheit Ich und Seele entspricht der Zweiheit Ich und Außenwelt, indem wir in beiden Zweiheiten ein Perzipiertes und ein Perzipierendes unterscheiden, denn die Seele entsteht, indem ein Teil des Individuums zur Außenwelt geschlagen, als Schatten projiziert wird und somit eine Brücke zwischen dem Ego und der Außenwelt bildet. Wenn Freud die Vermutung aufstellt, daß es der Sadismus, also der vom Ich abgedrängte Todestrieb gewesen sei, der den Libidoströmungen den Weg zur Objektliebe bahnte[4], so liegt eine Art Bestätigung dieser Hypothese in der Tatsache, daß das Ich in der Vorstellung der Schattenseele einen Fühler nach der Außenwelt ausstreckt, einen Fühler, der auch als eine Personifikation des Todestriebes aufgefaßt werden kann. Auf der Torresstraße bedeutet mari = Geist, die Seele der Person nach dem Tode, aber auch Schatten, Spiegelbild[5], und ebenso benützen die westlichen Insulaner das Wort mar, um damit Schatten, Spiegelbild, Geist oder Seele zu bezeichnen, obwohl sie den Unterschied zwischen diesen Begriffen sehr gut kennen[6]. Bei den Mafulu hat jedes menschliche Wesen »during life a mysterious ghostly self in addition to his bodily, visible and conscious self, and this ghostly self will on his death survive him as a ghost«[7]. In Wagawaga gibt es zwei Wörter für Geist oder Seele: »Jantu«, welches auch Atem bedeutet und »Arugo«, d. h. Schatten, Spiegelung. Eine Atemseele, das eigentliche aktive Denkprinzip, haben Tiere und Bäume nicht, wohl aber Schatten und Spiegelungsseelen, welche ja im Wasser sichtbar werden.

[1] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 413, 414. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 116.

[2] Kruijt: l. c. 12.

[3] Crawley: 115, Kruijt: l. c. 13.

[4] S. Freud, Jenseits des Lustprinzips. 1920. 51.

[5] A. C. Haddon: Cambridge Expedition to Torres Straits. V. 355.

[6] Haddon: Ebenda. VI. 25. Die Westafrikaner meinen, daß der Mensch sich in der Früh darum stark und ausgeruht fühlt, weil sein Schatten lang ist. Wenn sie ihren Schatten nicht sehen, so glauben sie, daß jemand ihre Schattenseele gestohlen hat. M. H. Kingsley: West African Studies. 1901. 176. Auch dem Eskimo erscheint der Schatten als Seele. Das Jenseits ist unter dem Wasser, weil sich die Dinge im Wasser spiegeln. Nansen: Eskimoleben. 1903. 215, 207.

[7] Williamson: The Mafulu. 1912. 266.

Nach dem Tode geht die Schattenseele ins Jenseits, welches unter dem Meere bei Maivara liegt[1]. Die Jabim sprechen von zwei Seelen, eine im Wasser und eine auf dem Lande. Darunter ist natürlich die Spiegelung im Wasser und der Schatten auf dem Lande zu verstehen. Nach dem Tode wird die Landseele zum Geist, während die andere im Wasser wohnt[2]. In Fiji hat der Mensch zwei Seelen. Die eine, die »dunkle Seele«, d. h. der Schatten, geht nach dem Hades, die andere, die lichte Seele, das Abbild im Wasser oder im Spiegel, bleibt nahe beim Orte, wo der Betreffende gestorben ist. Ein Eingeborener, den Williams vor den Spiegel stellte, blieb entzückt stehen. »Nun«, sagte er, »kann ich in die Geisterwelt blicken«[3]. Dasatai in Mota ⟨Melanesien⟩ ist das Spiegelbild der eigenen Persönlichkeit, sie leben, leiden, blühen und sterben zusammen. Die als real apperzipierten Erinnerungsbilder heißen »nunuai«. »The screem is over and the sound is gone but the nunuai remains, a man lies down tired at night and feels the fishing line pulling as if a fish were caught, though the line is no longer on his neck, this is the nunuai of the line.« Für den Eingeborenen handelt es sich nicht um eine bloße Einbildung, es ist objektiv wahr, nur ohne Form und Substanz. Erlebnis ist hier Maßstab der Realität. Eine andere Form desselben Wortes »niniai« bedeutet Schatten, Spiegelbild[4].

[1] Seligmann: The Melanesians. 1910. 655.

[2] Hagen: Unter den Papuas. 265. Bei den Pangwe verkörpert sich die Seele im Schatten des Menschen und in seinem Spiegelbild im Wasser. G. Teßmann: Die Pangwe. 1913. II. 35. Aus der Vorstellung der Spiegelbildseele erklärt Teßmann die Bedeutung der Wassertiere im Kultus. Vgl. oben die Vorstellungen der Wagawaga und Jabim über Jenseits im Meere. Hier kreuzt sich diese Assoziationsreihe mit der Intrauterinbedeutung der Jenseitsvorstellungen.

[3] Th. Williams: Fiji and the Fijians. 1858. I. 241. Vgl. Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauß: Deutsch-Neuguinea. III. 111. In Neubritannien: nio = Schatten, nio oder niono = Seele. G. Brown: Melanesians and Polynesians. 1910. 190. Die Tasmanier glaubten, daß »warrawah«, d. h. Schatten, der Geist sei und das Echo nannten sie »sprechenden Schatten«. E. B. Tylor: On the Tasmanians as Representatives of Paleolithic Man. Journal of the Anthropological Institute. XXIII. 151. H. Ling-Roth: The Aborigines of Tasmania. 1899. 41, 55. Vgl. W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull. 5. 1903. 11, 17. A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 438, 439.

[4] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 251, 252. Die Maori sagen auch manchmal ata = »reflected light« im Sinne von Seele, doch gewöhnlich heißt sie wairua und bezeichnet ein schattenhaftes Wesen. Tregear: The Maoris. Journal of the Anthropological Institute. XIX. 98. Vgl. die Bedeutungen von wairua als Geist, Seele, Schatten, Abbild, Spiegelbild ⟨Maori⟩. Ähnlich in Tahiti, Hawai, Mangaia. Tregear: Maori-Polynesian Comparative Dictionary. 591, 592. Ata heißt Spiegelbild, Schatten, Morgendämmerung, Geist, Seele, körperloses Bild ⟨Maori⟩. In Samoa auch Symbol oder Stellvertreter einer Gottheit. ⟨Vgl. das shintai und mitama der Japaner. W. G. Aston: Shinto. 1905.⟩ In Tahiti: Wolke, Schatten, Zwielicht, Bote des Häuptlings ⟨sein Schatten!⟩. In Marquesas: »The essence of a thing as of an offering«. ⟨Vgl. das »Wesen der Dinge«.⟩ Tregear: Ebenda. 26. Vgl. E. H. Man: On the Andamanese. Journal of the Anthropological Institute. 1882. 162. Chalmers: Pioneering in New Guinea. 1870. 170. Lambert: Moeurs et Superstitions des Neo-Caledoniens. 1900. 45.

Bei den Dschagga bleibt vom Menschen nach dem Tode nur der Schatten ⟨kirische⟩ übrig. Die Seele des Menschen heißt aber urima, das sind die den Leib beherrschenden geistigen Kräfte. Hier hätten wir also wiederum den Gegensatz zwischen Lebens- ⟨d. h. Körper-⟩ und Schattenseele. Für den Dschagga ist der Schatten das Unvergängliche am Menschen. Wenn ein Mann von Kampfeswut befallen wird und sich ganz allein den Feinden gegenüberstellt, so heißt es: »Laßt ihn, denn die Geister fassen schon seinen Schatten«[1]. Ebenso bei den Ronga. Das Vitalprinzip steckt im Atem, nach dem Tode lebt aber nur der Schatten. Zauberer können aber ihre Persönlichkeit schon zu Lebzeiten vom Körper in den Schatten verschieben. Früher fürchteten sie sich auch, ihr Abbild im Wasserspiegel zu erblicken[2]. Die Amazulu sagen, der Schatten sei zwar weder die Seele noch der Totengeist, aber der Schatten sei dasjenige, woraus der überlebende Teil des Menschen, der Geist, entstehe[3]. In Südafrika im allgemeinen ist die Seele ein genaues, nur verkleinertes Ebenbild des Körpers, was im Menschen spricht und denkt, ist sein Schatten, sein Spiegelbild[4]. Die Ba-huana glauben, daß der Mensch aus Leib, Seele ⟨bun, d. h. Herz⟩ und »Doppelgänger« ⟨doshi⟩ bestehe. Der Doppelgänger verursacht die Träume, nach dem Tode hält er sich in der Luft auf und erscheint den Überlebenden. Einen Doppelgänger besitzt schon das Kind, einen »bun« nur der Erwachsene[5]. Die Ojebway und Sauk sehen die Seele im Schatten. Wenn einer sehr krank ist, so heißt es, der Schatten sei abwesend[6]. Die Stämme Neu-Englands nannten die Seele »chemung« d. h. Schatten und auch die Quiche-, Dakota- und Eskimosprachen drücken beide Begriffe mit demselben Worte aus[7]. Bei den Hidatsa jagen die menschlichen Schatten im Jenseits die Schatten der toten Buffalo[8]. Manche Denéstämme betrachten die Lebenswärme, welche mit dem

[1] B. Gutmann: Dichten und Denken der Dschagganeger. 1909. 143, 144. Die Kagoro glauben, der Schatten sei die Seele. A. J. N. Tremearn: Notes on some Nigerian Head Hunters. Journal of the Anthropological Institute. 1912. 158.

[2] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 339.

[3] Callaway: The Religions System of the Amazulu. 1870. 126, 136. Der »kurze Schatten« stirbt mit dem Körper, der »lange« wird zum itongo.

[4] J. Macdonald: Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journal of the Royal Anthropological Institute. XX. 1890. 32. Ein Kaffer, den man über das Leben nach dem Tode befragt: »Me stop here« und zeigt auf seinen Körper »dat man go dere« und zeigt auf seinen Schatten und den Himmel. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 84.

[5] Torday and Joyce: Notes on the Ethnography of the Ba-huana. Journal of the Anthropological Institute. XXXVI. 290. Vgl. B. Ankermann: Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Zeitschrift für Ethnologie. 1918. 106 ff.

[6] E. James: A Narrative of the Captivity and Adventures of John Tanner. 1830. 286, 291; ex Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 156.

[7] Brinton: The Myths of the New World. 1905. 273.

[8] H. C. Yarrow: A Further Contribution to the Study of the Mortuary Customs of the North American Indians. Annual Report of the Bureau of Ethnology. 1879/80. I. 199.

Tode erlischt, als Seele des Menschen. Daneben existiert aber auch noch ein zweites Ich oder Schatten ‹netsin›, welches sich im Krankheitsfalle oder bei Todesgefahr den Lebenden zeigt und nach dem Tode im Schattenreich weiterlebt[1]. Die Selbstverdopplung ist also wiederum eine Abwehrreaktion des bedrohten Narzißmus. Wenn das eine Selbst gefährdet ist, so entsteht ein Ersatzwesen, dem die Gefahr nichts anhaben kann[2]. In Südamerika glauben die Bakairi, daß der Schatten des Menschen im Traume umherwandere[3], und die Abiponer hatten das Wort loakae für Schatten, Seele, Echo und Abbild[4].

Aktiv- und passiv-magische Bedeutung des Schattens.

Wenn wir nun einen Blick auf die aktiv- und passiv-magische Bedeutung des Schattens werfen, so fällt uns vor allem die Rolle des Schattens bei der Verursachung der übernatürlichen Geburt auf, eine Funktion, welche die libidinöse Natur der Schattenverdopplung recht deutlich bezeugt[5]. Auf Tahiti[6] und ebenso auf den Hervey-inseln[3] wird die Mondgöttin Hina vom Brotfruchtbaum ihres Vaters Tangaroa schwanger, dessen Schatten auf sie fiel, als Tangaroa den Baum schüttelte[7]. In Vorderindien heißt es, das Kind würde dem Manne, dessen Schatten auf die Schwangere fiel, ähnlich werden[8]. Wir haben bereits bemerkt, daß niniai beziehungsweise nunuai in Mota sowohl Schatten, Abbild wie auch Erinnerungsbild bedeutet. Dasselbe Wort finden wir in der Form von nunu in Aurora, wo es »the fancied relation of an infant to some thing or person from which or from whom its origin is somehow derived« bedeutet. Die Frau glaubt z. B., daß eine Kokosnuß oder eine Brotfrucht irgend etwas mit der Geburt des Kindes zu tun habe. Wenn das Kind geboren wird, ist es der nunu, d. h. »echo or reflection« der Kokosnuß, von der es keinesfalls essen darf, denn sonst erkrankte es. Ebenso kann ein Kind der nunu eines verstorbenen Adoptivsohnes seiner Mutter sein, den diese sehr gern hatte[9]. Die Liebe zum Adoptivsohn ist wohl ein Ersatz für die Liebe zum eigenen Kinde und die Vorstellungen von der übernatürlichen Geburt die Sublimationsformen

---

[1] Hill-Tout: The Native Races of British North Amerika. 1907. 177, 178.

[2] Vgl. Ähnliches auch bei den Eskimo. E. W. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. 1899. Report of the Bureau of Ethn. XVIII. 422.

[3] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 295.

[4] Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 162. Dobrizhoffer: Historia de Abiponibus. II. 194.

[5] Vgl. O. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 319.

[6] R. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. VI. 624.

[7] Frobenius: Zeitalter des Sonnengottes. 1904. 226.

[8] M. R. Pedlow: Indian Antiquary. XXIX. 60, ex Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 83.

[9] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 252. Die Arachobiten sagen von einem Jüngling, dem alles gelingt, besonders wenn er ohne Mühe das Wohlwollen der Leute gewinnt und Glück in der Liebe hat, er habe einen schönen Schatten, wogegen es von solchen, die sich nirgends Zuneigung erwerben, heißt, daß sie einen »bösen Schatten« besitzen. B. Schmidt: Das Volksleben der Neugriechen. 1871. 182.

des verdrängten Ödipuskomplexes[1]. Die Bavili betrachten es als große Sünde, den Schatten eines anderen mit den Füßen zu berühren, besonders ist dies der Fall, wenn es sich um den Schatten einer verheirateten Frau handelt[2]. Bei den Kurnai ist den Jünglingen bei der Männerweihe nicht nur der Geschlechtsverkehr verboten, schon der Schatten eines Weibes, der auf sie fällt, übt schädliche Einflüsse aus[3]. Im allgemeinen gleicht die passiv-magische Bedeutung des Schattens ganz dem der Körperteile und Ausscheidungen, so daß wir wohl vermuten dürfen, daß die autoerotischen Vorstellungen von den erogenen Zonen auf den Schatten, als gegebenes Bindeglied zwischen Ich und Außenwelt, verschoben wurden. In den Bräuchen der Schattenvermeidung hätten wir dann das Rohmaterial, die Vorstufen der Schattenseele. Ein Schamane der Euahlayi kann den Schatten des Menschen stehlen und dadurch ihn dem langsamen Hinsiechen preisgeben, so wie der Schatten langsam einschrumpft, so auch das Leben des Betreffenden. Anderseits ist der Schatten des Schamanen ebenso wie sein Haupt mahgarl, d. h. tabu: wer es berührt, muß dafür büßen[4]. In Melanesien kann der vui ‹Geist des Ortes› den Menschen, dessen Spiegelbild auf einen gewissen Wassertümpel oder dessen Schatten auf einen gewissen Stein fällt, töten[5]. Bezeichnenderweise schreibt hierüber Codrington »The power of the spirit, vui, could lay hold of the man by his shadow or reflection as the power of a ghost could get hold on a man by a fragment of his food, the shadow being in a way another person of the man. But that the shadow was the soul was never thought«[6]. Noch nicht, setzen wir hinzu, aber der Weg zu einer solchen Vorstellung ist bereits angebahnt. In Hawai heißt es, wenn der Schatten eines gemeinen Menschen auf den Häuptling fällt, so muß der Betreffende sterben[7]. Ähnliche Beispiele sind bei Frazer nachzulesen[8].

Der Photograph als Seelenfänger.

Dieselbe psychische Einstellung, die sich im passiv-magischen Charakter des Abbildes oder Schattens äußert, wurde den europäischen Reisenden beim Versuche des Photographierens öfter höchst unangenehm bemerkbar. Ata, d. h. Schatten des Toten, heißt ein Insekt in Samoa, den Photographen nennen sie kue ata d. h. Seelenfänger[9]. Howard versuchte, die Ainos vor einen Spiegel zu stellen: blitzschnell liefen sie aus dem Zimmer und er konnte sie

[1] Näheres darüber siehe demnächst in der Arbeit über »Australian Totemism«.
[2] R. E. Dennett: At the Back of the Black Mans Mind. 1906. 79.
[3] A. W. Howitt: The Jeraeil or Initiation Ceremonies of the Kurnai Tribe. Journal of the Anthropological Institute. XIX. 1885. 316. Vgl. auch Rank: l. c. 319 über den Schatten der Schwiegermutter.
[4] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 29.
[5] Codrington: l. c. 182, 184, 186.
[6] Codrington: l. c. 250.
[7] Tregear: Maori Polynesian Dictionary 26.
[8] J. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 77. 100. Siehe auch Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1906. 68.
[9] G. Brown: Melanesians and Polynesians. 1910. 219.

nicht mehr dazu bewegen zurückzukommen[1]. Die Aluridja Zentral-australiens werden beim Versuche des Photographierens von einem panischen Schreck ergriffen[2]. Perron lebte im friedlichen Verkehr mit den Eingeborenen Südtasmaniens, bis er einige Eingeborene zeichnete, nun griffen sie ihn an und wollten ihm die Bilder entreißen[3]. Die Dajak glauben, daß die Photographie ihnen die Seele raube[4]. Nach den Anschauungen des Japmannes ist die Seele ein dem sichtbaren Körper innewohnender unsichtbarer Körper, genau von der Gestalt des ersteren. Die Seele ist das getreue Bild des Körpers. Wenn irgend ein böser Meergeist das Bild des Menschen im Wasser festhält, dann muß der Mensch sterben, weil jener ihm die Seele geraubt hat. Deshalb ihre Furcht vor dem Photographieren, sie nennen es »die Seele fortnehmen«. Der Tote kann die Grabbeigaben benützen, indem er ihr Schattenbild ⟨fón⟩ nimmt und das Photographieren von leblosen Dingen heißt »das Schattenbild wegnehmen«[5]. Die Anschauungen der Thonga über Schatten und Abbildseelen sind dieselben, wir werden daher ihre Furcht vor dem Apparate wohl verständlich finden. »Die Weißen wollen uns mit sich nehmen nach fernen unbekannten Ländern und wir bleiben dann hier als unvollkommene Wesen.« Bei der Vorstellung einer Laterna magica bedauerten sie die Leute, die darin sichtbar waren. »So werden sie auch uns mißhandeln, wenn sie uns photographieren«[6]. Im Innern von China läßt man sich nicht gerne photographieren, da man fürchtet, daß damit das Po ⟨= Glück⟩ abhanden käme[7]. In Südafrika wurde Kidd oft befragt, warum er denn ihr Bild auf ein Stück Papier haben wolle, sie sagten, dies sei ihnen sehr unangenehm, denn er könnte sie durch diese »Emanation« ihres Selbst bezaubern[8]. Die Bakongo nennen den Schatten, das Spiegelbild im Wasser oder im Spiegel und auch die Photographie elilingi, ein Wort, welches sie oft auch an Stelle von elimo ⟨Seele⟩ gebrauchen[9]. Die Haussa sehen die Seele im Schatten und ihre Zauberer fangen sie auch darin. Viele von ihnen sehen es sehr ungern, wenn ihr Abbild im Spiegel oder im Wasser von wem immer gesehen wird: ja sie ge-

[1] Howard: Life with Trans-Siberian Savages. 1893. 95, 97. Batchelor: Ainu Folk Lore. Journ. Am. F. L. VII. 43.

[2] H. Basedow: Anthropological Notes. Transactions of the Royal Society of South Australia, 1904. 37.

[3] Perron-Freycinet: Voyages de decouvertes aux Terres Australes. 1824. II. 52.

[4] Kruijt: l. c. 79.

[5] Walleser: Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap. Anthropos. 1913. 610, 611. Über Totenbeigaben vgl. W. Müller: Yap. Ergebnisse der Südsee-Expedition. 1908/1910. Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung. 1917. I. 272.

[6] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 340.

[7] Colquhoun: Quer durch Chryse. 1884. I. 130.

[8] Kidd: The Essential Kafir. 1904. Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie 1913. 577.

[9] John H. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 262.

trauen sich auch selbst nicht, es anzublicken, denn dadurch könnte ein Zauberer ihre Seele fangen. Daher auch ihr Widerwillen gegen die Photographiermaschine[1].

Bildverbot und analoge Verbote. Die Gefahr des Zählens.

Weiteres Material zu diesem Thema läßt sich leicht zusammenstellen, doch ist damit für das psychologische Verstehen der Erscheinung nur wenig geleistet[2]. Vor allem fällt es dem Beobachter auf, daß dieses Bildverbot in eine Kategorie mit einer Reihe von anderen Verboten fällt. In all diesen Verboten wird etwas, was zunächst anscheinend nur dazu dient, irgend ein Objekt formell zu erkennen, abgewehrt. Solche Handlungen sind namentlich das Abbilden, Zählen, Messen, Wiegen, Benennen. Eine nähere Untersuchung führt jedoch zur Schlußfolgerung, daß wir es im Erkenntnistrieb mit einer sublimierten Form des ursprünglich aggressiven Bemächtigungstriebes zu tun haben. Folgender Bericht ist von Wichtigkeit, weil wir darin die gleiche Angst auf verschiedenen Entwicklungsstufen nebeneinander finden. Die Battak, sagt der Berichterstatter, sind voller Aberglauben »et pour les decider à se laisser mesurer et photographier j'etais obligées de payer chaques sujet. Quand j'en arrivais á la mèche des cheveux, qu'il fallait leur couper pour donner un échantillon de leur chevelure . . . en certain cas j'epuisais en vain tout mon eloquence.« »Quand Touan ‹Herr, malayisch›, serait retourné dans son pays, répétait il avec obstination s'il avait un méche de mes cheveux, il me rendrait fout ou il me ferait mourir«[3]. Der Zauberer, der eine Haarlocke abschneidet, bemächtigt sich noch unmittelbar ‹wenn auch durch ein pars pro toto› des Opfers, im Abbilden, Messen, Zählen haben wir es schon mit symbolischen Weiterbildungen derselben Handlungsweise zu tun. Es ist eine Sünde, Menschen oder Vieh zu zählen. Die Boloki glauben, es bedeute Unglück, wenn eine Frau ihre Kinder zählt: die bösen Geister könnten es hören und die Kinder fortraffen. Fragt man daher einen Eingeborenen am Kongo, wieviel Kinder er habe, so lautet die Antwort: »Ich weiß es nicht«, oder er gibt eine beliebig hohe Zahl an, um die lauernden bösen Geister zu betrügen[4]. Zur Begründung des Zählverbotes sagen die Akamba, einer habe sich einst mit der Zahl seiner Angehörigen gebrüstet, indem er behauptete, seine Familie könne auch ganz allein den Angriffen der Masai widerstehen, zur Strafe wurde die ganze Familie im Kampfe aufgerieben[5]. Merkwürdigerweise scheint sich dieses Zählverbot nur auf die Eltern in bezug auf ihre Kinder zu beziehen, jeder andere gibt bereitwilligst Aufklärungen dieser Art[6]. Das Zählen wird also vom Unbewußten als eine Symptomhandlung des Zählenden ge-

[1] A. J. N. Tremearne: The Bau of the Bori. 1914. 133, 136.
[2] Vgl. Y. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 96–100.
[3] Brau de Saint Pol-Lias: Les Battaks. Revue d'Ethnographie. III. 230.
[4] Y. H. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 136.
[5] C. W. Hobley: Ethnology of the A-Kamba 1910. 165.
[6] Routledge: With a Prehistoric People. 1910. 135, 136.

wertet, welche die verdrängte Feindseligkeit zur Schau trägt. So wie ein Vater seine Kinder, soll auch ein König seine Untertanen[1], der Herdenbesitzer sein Vieh nicht zählen[2]. Die große Zahl könnte den Zählenden etwa dazu verleiten, einen Teil seines lebenden Besitzes zu opfern. Wir erinnern an die Vermutung der Bibelkommentatoren, die Volkszählung Davids sei eine militärische Vorbereitung[3], und bei dem Herdenbesitzer liegt es ja ganz auf der Hand, daß die Verminderung der Herde von ihm selbst ausgehen könnte. Aber auch in bezug auf die Kinder läßt sich diese Erklärung durch die häufige Sitte des Kindermordes rechtfertigen[4]. Besonders häufig kommt es in Australien vor, daß die Eltern das Neugeborene, wenn sie schon mehr Kinder haben, als sie versorgen können, einfach erdrosseln[5], und in Australien ist ebenfalls eine Sitte belegt, welche in merkwürdigem Gegensatz zur Scheu vor dem Nennen der Zahl der Kinder steht. In Südaustralien werden die Kinder einer Familie oft nur dem Alter nach benannt, heißen also nach Zahlen »Erster«, »Zweiter«, »Dritter« usw.[6].

Ursprung der Zählmethoden.

In dieser unbewußten Deutung des Zählens als feindlicher Symptomhandlung enthüllt sich wahrscheinlich ein Stück aus der Urgeschichte der Zählkunst, welche sich aus einem Abtasten, aus einem aggressiven Besitzergreifen einer Reihe von Gegenständen entwickelt haben mag. Zahl ebenso wie Gewicht und Name sind Abstraktionen, die notwendigerweise ein Konkretes voraussetzen, dieses Konkrete ‹das Gezählte› aber auch ersetzen und daher dem Zähler über das Gezählte Macht verleihen. Daneben findet sich, allerdings in der Projektionsform auf die Dämonen, auch ein Motiv, welches auf eine ursprünglichere Lust am Zählen hinzudeuten scheint. In Steiermark hängt man ein Säckchen mit Hirse in den Stall. Der »Schrattel« glaubt, er muß die Hirsekörner zählen, solange er damit nicht fertig wird, kann er den Pferden nichts anhaben[7]. In Glatz setzt man kleine Birken vor die Haustür in der Meinung, daß die Hexen erst alle Blätter an diesen Bäumchen zählen müssen, ehe sie ins Haus gelangen können[8]. Ein solches

[1] Vgl. die Deutung von Th. Reik: Die Sünde der Volkszählung. Imago V. 320, und ebendort über die Volkszählung im Alten Testament.

[2] J. G. Frazer: Folklore in the Old Testament. 1919. II. 557. ‹Das Material ist von Frazer zusammengestellt: auch die oben mitgeteilten Fälle.›

[3] Vgl. Reik: l. c. 351.

[4] Vgl. Steinmetz: Endokannibalismus. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien XXVI. Westermarck: The Origin and Development of the Moral Ideas. 1906. I. 393.

[5] Vgl. W. E. Roth. Marriage Ceremonies and Infant Life. North Queensland Ethnography. Bull. 10. 1908. 13. G. Taplin: The Narrinyeri. 1878. 13, 14.

[6] N. W. Thomas: Natives of Australia. 1906. 180. E. Y. Eyre: Journals of Expeditions into Central Australia. 1845. II. 323. Gh. Provis: Kukatha tribe. G. Taplin: The Folklore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines. 1879.

[7] A. Schlosser: Sagen vom Schrattel aus Steiermark. Zeitschrift für Volkskunde. II. 377.

[8] R. Kühnau: Schlesische Sagen. III. 1913. III. 69. Weiteres Material zum Sagenmotiv. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. ‹Beiträge zum ungarischen Volksglauben.› 1920. 246, 247.

zwanghaftes und lustvolles Zählen müssen wir wohl überhaupt voraussetzen, um die Entstehung der Zahlensysteme zu erklären. Die zwei wichtigsten Zahlensysteme sind die binare und die quinare Zählmethode[1]. Bei der binaren Zählmethode handelt es sich eigentlich nur um die Zahlen »eins« und »zwei«: höhere Zahlen werden aus diesen Grundzahlen gebildet. Das Erklärungsbedürftige ist also hier eigentlich nur die Zweiheit, die wir wohl primär auf den Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt zurückführen dürfen. Zur Außenwelt gehört alles, was dem Triebe Widerstand leistet, der Gegensatz läßt sich also auch als Gegensatz zwischen Trieb und Widerstand fassen. Bei der Herausbildung der binaren Zählmethoden wird wahrscheinlich die soziale Fassung dieses Gegensatzes eine besondere Rolle spielen. In Australien nämlich, wo die binaren Zählmethoden besonders überwiegen, ist der Stamm in zwei, vier, acht Heiratsklassen gespalten. Für einen Mann der Heiratsklasse A fallen die Frauen des Stammes in zwei Gruppen. Die der Grupe A, mit denen er nicht verkehren darf, da dies dem Inzest gleichzurechnen wäre, und die der Gruppe B, die als seine rechtmäßigen Gattinnen gelten. Hier sehen wir also unmittelbar, wie eine Reihenbildung durch den Widerstand bedingt ist[2], wächst dieser, so verlängert sich auch die Reihe. Durch den Widerstand gegen den Inzestkomplex wird die Zahl der tabuierten Frauen immer erhöht, im Zweiklassensystem ist jede zweite, im Vierklassensystem jede vierte, im Achtklassensystem nur jede achte Frau dem Geschlechtsverkehr zugänglich. So können wir uns auch den Ursprung der binaren Zahlenreihe aus fortgesetzten Doublettierungen der ursprünglichen Zweiheit vorstellen. Was das quinare System betrifft, so liegt seine unmittelbare Rückführbarkeit in der Sitte, Gegenstände an den Fingern abzuzählen, auf der Hand[3]. Wie diese Sitte selbst entstanden sein mag, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Die Wiederholungslust, welche wir als treibende Kraft des Zählens voraussetzen, ließe sich bei der Ableitung aus spielerischem Greifen nach den Fingern der anderen Hand erklären, indem wir wiederum diese Spiele als Onanieäquivalente auffassen[4]. Somit kämen wir zur Schlußfolgerung, daß beim Verbot des Zählens hinter der vorbewußten Abwehr des Erkennens eine unbewußte Abwehr, einerseits der Aggressivität, anderseits der infantilen libidinösen Betätigung steckt. In

[1] Vgl. J. Eisenstädter: Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde. 1912. 152. Die ethnographischen Analogien in den Zähl- und Rechnungsmethoden.

[2] Vgl. über Reihenbildung S. Pfeifer: Äußerungen infantil-erotischer Triebe im Spiele. Imago V. 255 ff.

[3] E. B. Tylor: Primitive Culture. I. 1903. 245.

[4] Vgl. über diese Fingerspiele A. C. Haddon: The Study of Man. 1908. 226. W. E. Roth: Games, Sports and Amusements. North Queensland Ethnography. 1902. Bulletin 4. 8. 10. Zu dieser Deutung vgl. auch die Sage vom endlosen Abzählen der Körner, gewöhnlich durch den Hahnenschrei unterbrochen, als Onanietraummotiv. Vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez ‹Beiträge zum ungarischen Volksglauben›. 1920. 247.

Verbot des Messens und Wägens

dieselbe Kategorie gehört das Verbot des Messens. In Steiermark wächst das Kind nicht, wenn man es abwägt[1]. Wenn man zwei Kinder wägt, um zu sehen, welches schwerer sei, so wird eins von den beiden sterben[2]. Kinder unter einem Jahre soll man nicht abbilden, sonst sterben sie bald, nicht messen oder wägen, sonst wachsen und gedeihen sie nicht[3]. Auch hinter diesen Verboten steckt aber die Abwehr eines positiven Brauches. Laut bulgarischem Volksglauben ist es glückbringend, wenn man sich am St. Georgstag wiegen läßt[4]. Im sächsischen Erzgebirge maß ein Mann seine todkranke Frau mit einem Bindfaden, womit er früher eine Leiche gemessen hatte[5]. Die Weißrussen stellen den Kranken in die Sonne, daß sein Schatten auf die Diele oder draußen auf die Erde fällt. Sodann kratzt man mit dem Messer etwas Schmutz oder Erde von dem Schatten des Hauptes, der Glieder, des ganzen Körpers ab und legt alles in einen Scherben. Hierauf mißt man Länge und Breite des Körpers sowie aller Glieder mit einem Leinenfaden und legt diese Maße auch in den Scherben[6]. Auf den Araninseln ‹Irland› mißt beim »kleinen Fieber«, d. h. Kopfschmerz, die Besprecherin den Kopfumfang des Leidenden[7]. In Dalmatien wird das rachitische Kind mit einer geweihten Wachskerze gemessen[8]. Als Krankheitsorakel kommt das Messen häufig vor. Wenn man wissen möchte, ob ein Schwerkranker wieder gesund wird, so kauft man eine Rolle Wachslicht, mißt damit den Kranken, ohne daß er es merkt, und schneidet soviel davon ab, als der Kranke lang ist, zündet es an und stellt es hinter das Bett, so daß er es nicht sehen kann. Lebt er noch, wenn die Kerze ganz verbrannt ist, so wird er gesund[9]. Wenn das Messen als eine Handlung erscheint, die zur Heilung des Kranken dient, so liegt das noch innerhalb der Grenzen meiner bei einer anderen Gelegenheit gegebenen Deutung, man messe die Kinder nicht, um die narzißtische Fixierung an ein gewisses Stadium des Wachstums zu verhüten[10]. Der Kranke ist in einem narzißtischen

[1] Bartels: Volks-Anthropometrie. Z. d. V. f. Vk.

[2] Gönczi: Göcsej. 1914. 144.

[3] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. I. 212. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 14.

[4] A. Strauß: Die Bulgaren. 1898. 337.

[5] E. John: Aberglaube usw. im sächsischen Erzgebirge. 111. C. Seyfarth: Aberglaube und Zauberei in der Volksmedizin Sachsens. 1913. 232.

[6] Bartels: Brauch und Glauben der weißrussischen Landbevölkerung. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. XVII. 169.

[7] F. N. Finck: Vier neu-irische Zaubersprüche. Z. d. V. f. Vk. VI. 1896. 89. Vgl. auch Ammann: Volkssegen aus dem Böhmerwald. Z. d. V. f. Vk. II. 169, 170. Thos. J. Westropp: A Folklore Survey of County Clare. Folk-Lore. 1911. 57. Zachariae: Abergläubische Meinungen und Gebräuche des Mittelalters. Z. d. V. f. Vk. 1912. 133. Kahle: Volkskundliche Nachträge Z. d. V. f. Vk. 1905. 349.

[8] Hovorka und Kronfeld: Vergleichende Volksmedizin. 1908. II. 696.

[9] Spiegelzauber S. 14.

[10] Th. Zachariae: Etwas vom Messen der Kranken. Z. d. V. f. Vk. XXI. 151. Derselbe: Kleine Schriften. 1920. 230, 362. Grimm: Deutsche Mythologie. II. 974.

Zustand, Libido wird den Objekten entzogen und dem eigenen Körper zugewendet (Ferenczi), daher ist ihm auch jede Beschäftigung mit dem eigenen Körper lustvoll. Beim Orakel, wo die Antwort ebenso auf den Tod wie auf Genesung des Kranken ausfallen kann, ist schon eine zweite, aggressive Strömung der Handlung unverkennbar. Im letzten Fall sehen wir z. B., daß es sich nicht so sehr um eine Frage an das Schicksal, als vielmehr um einen direkten Angriff auf den Kranken, um einen Vernichtungszauber[1] handelt. Das Lebenslicht des Kranken wird ja verbrannt — wenn er diesen Angriff aushält, so wird er freilich gesund. Das Maß des Kranken ist eben nur das tertium comparationis, die Brücke zwischen ihm und der Kerze. Es handelt sich um die bekannte »Darstellung durch ein Kleinstes« Zahl, Körperlänge, Gewicht, also gerade die farblosesten, abstraktesten Eigenschaften stellen den ganzen Menschen in seiner triebhaften Menschlichkeit dar. In Rumänien pflegen die Maurer in das Fundament eines Gebäudes ein Schilfband zu legen, womit sie den Schatten eines Menschen gemessen haben, und ebenso bei Südslawen und Russen[2]. Auch hier finden wir mehrere Reaktionsbildungen zu einem Tabu verdichtet, namentlich die Verdrängung der endopsychischen Wahrnehmung und des Narzißmus, dann aber auch das unbewußte Herausspüren einer aggressiven Symptomhandlung. In all diesen Fällen richtet sich aber die wirkliche oder nur herausprojizierte Aggressivität gegen ein Substitut, eine Art Symbol der Persönlichkeit. Wenn wir z. B. Schatten oder noch Abstrakteres wie Körperlänge, Namen als die Achillesferse der Persönlichkeit finden, und nicht mehr Schleim oder Exkremente, so haben wir es mit einer durch fortschreitende Kulturverdrängung hervorgebrachten Sublimierung zu tun. Es ist vielleicht kaum eine Übertreibung, wenn wir behaupten, daß alles, was im Bewußtsein als Symbol, als Stellvertreter einer Person auftritt, auch zu einer »Seele«, einem »Doppel-Ich« im Sinne des Primitiven werden kann. Ein richtiges Symbol ist es freilich doch wiederum nicht, denn der Zusammenhang mit dem Symbolisierten wird hier nicht verdrängt. So sehen wir im Traume z. B., daß sich hinter einem bloßen Wort eine Person verbirgt, aber auch im Bewußtsein, im Wachleben identifiziert sich der Mensch mit einem bloßen Wort, mit seinem Namen. Dieselbe Scheu wie vor dem Abbilden, Zählen, Messen finden wir auch vor dem Nennen des eigenen Namens. Oder aber man hat neben dem Namen für den Alltag einen sakralen Geheimnamen als Wortsymbol jenes Teiles der Gesamtpersönlichkeit, welcher vor fremden Augen besser verhüllt bleibt[3]. Dementsprechend findet

Der Name als Doppelgänger.

[1] Vgl. im allg. Berkusky: Vernichtungszauber. Arch. f. Anthropologie. XI. 1912.

[2] Kahle: Volkskundliche Nachträge. Z. d. V. f. Vk. XV. 349. Frazer: Taboo. 1911. 89.

[3] Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 736. Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1896. 637. A. J. N. Tremearne: Haussa Superstitions and Customs. 1913. 92.

sich auch die passiv- und aktiv-magische Wirksamkeit des Namens[1], als Heilzauber bekommen Kranke einen neuen Namen[2], Namenstausch tritt an die Stelle des Blut- oder Speicheltausches beim Freundschaftsbund[3] und man stellt sich die Seele als mit dem Namen identisch vor[4]. Auch die Scheu vor schönen Namen, welche, wie die große Zahl, die bösen Geister, d. h. die verdrängte Feindseligkeit der Menschen, reizen können, findet sich z. B. in China, Borneo[5]. Wahrscheinlich waren die ersten Objekte, welche eine gewisse Lautreaktion ständig hervorriefen, Gegenstände mit einer Libidobesetzung, Sexualsymbole, da die Tiere ja auch von ihrer Stimme am meisten Gebrauch in der Brunstzeit machen oder wenigstens da Laute hervorbringen, die wir am ehesten als artikuliert bezeichnen können. Hierauf scheint nämlich eine höchst interessante Beobachtung von Rivers zu deuten: »It is clear that in parts of Melanesia and especially in the Torres Islands the use of personal names between certain men and women carries definite implications concerning the conduct of those who use the names, thus a Torres Islander who addresses certain female relatives by name is thereby known to have had sexual relations with them[6]. Wenn eine Eheform, ‹z. B. mit der Schwester des Vaters oder mit dem Bruder der Mutter› die früher als gestattet oder sogar als geboten galt, nun zu den inzestuösen, d. h. zu den verbotenen gerechnet wird, so tritt in der Ansprache die Verwandtschaftsbezeichnung an die Stelle des Personennamens[7]. Wir dürfen vielleicht die Vermutung aussprechen, daß die Notwendigkeit, einen Tabu-Namen für die tabuierte Person zu erfinden[8], also die Verdrängung, für die Entstehung eines großen Teiles der Verwandtschaftsbezeichnungen verantwortlich ist. Der Name des übernatürlichen Gatten oder der übernatürlichen Gattin darf im Märchen wohl darum nicht genannt werden, weil dies einer Enthüllung des Inzestgeheimnisses ‹der Unbekannte = der sehr gut Bekannte, der nicht-menschliche Gatte = der

---

[1] Vgl. E. Clodd: Tom, Tit, Tot. 1898. 192. R. Campbell Thompson: Semitic Magie. 1908. 148. Nyrop: Navnets Magt. Kleinere Abhandlungen, herausgegeben von der phil.-hist. Ges. Kopenhagen. 1887.

[2] R. Andree: Den Tod betrügen. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. XIX. 1909. 203.

[3] E. Crawley: The Mystic Rose 1902. K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 145. 150.

[4] Fr. Nansen: Eskimoleben, 1903. 202, 203 ‹Furcht vor dem eigenen Namen, wie sonst vor dem Doppelgänger 205›. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 180. Clodd: l. c. 231.

[5] Hose and Mc Dougall: Pagan Tribes of Borneo 1912. I. 79. 80. Stenz: Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs. 1907. 72.

[6] W. H. R. Rivers: The History of Melanesian Society. 1914. II. 37.

[7] Derselbe: Ebenda. II. 38. Kleine Mädchen pflegen den Vater, Knaben die Mutter mit dem Personennamen anzureden und deuten damit eine libidinöse Bindung an, sie setzen sich damit hinweg über den Tabu, der in der Verwandtschaftsbezeichnung enthalten ist.

[8] Vgl. H. Werner: Die Ursprünge der Metapher. 1919.

Vater› gleichkäme[1]. Diese funktionelle Bedeutung des Tabus ist aber erst durch eine Verschiebung entstanden, das Verbot ist vom inzestuösen Geschlechtsverkehr auf die ursprünglich gleichbedeutende Handlung des Anredens beim Personennamen verschoben, d. h. die Gattin, deren Name nicht genannt werden darf, ist eine, die auch nicht Gattin sein dürfte.

Um nun zur Scheu vor dem eigenen Abbild zurückzukehren[2], sehen wir vor allem, daß diese Einstellung in die größere Gruppe der Reaktionsbildungen gegen Symbole der eigenen Persönlichkeit gehört, ja wahrscheinlich als der Urvertreter dieser Gruppe anzusehen ist. Das, was in diesem Falle abgewehrt wird, ist die bildende Kunst überhaupt. Ethnologisch dürfte wohl die Hypothese, das Zeichnen habe seinen Anfang mit dem Bemalen des eigenen Körpers genommen, nicht abzuweisen sein. In diesem dürfen wir dann ebenso wie in dem Schmuck eine supraorganische Weiterbildung der sekundären Geschlechtsmerkmale und zugleich eine Reizung der Partialtriebe, namentlich der Hauterotik und der aktiven und passiven Schaulust, sehen[3]. Ehe es also dazu kommt, daß aggressive Handlungen gegen das Abbild des Menschen ausgeführt werden konnten, müssen die Urmenschen erst erlernt haben, solche Abbilder überhaupt fertigzustellen, eine Tätigkeit, welche durch die lustvoll betonte Selbstverdopplungstendenz des Narzißmus ihre Erklärung findet. In der narzißtischen Erkrankung der Schizophrenie pflegen die Patienten sich zu beklagen daß ihre unsichtbaren Feinde ihnen mit Hilfe einer elektrischen Maschine allerlei antun und Schmerzen verursachen. Das Äußere dieses Apparates wird gewöhnlich nicht näher beschrieben, aber es läßt sich laut den Ausführungen Tausks der Nachweis führen, daß es sich hier nur um eine Verdrängung des wahren Tatbestandes handelt. Der Apparat ist eigentlich das in die Außenwelt projizierte narzißtische Ebenbild des Kranken und daher ist es natürlich, daß der Kranke alle Manipulationen, die am Apparat vorgenommen werden, an entsprechender Stelle des eigenen Körpers und mit gleicher Intensität empfindet. Auch treten die am Apparat gesetzten Wirkungen am Körper der Kranken ein. Der Apparat hat keine Genitalien mehr, »seit die Kranke keine Geschlechtsempfindungen mehr hat, und er hatte Genitalien, solange die Kranke sich solcher Geschlechtsempfindungen bewußt war«[4]. Die jetzt schon feststehende Tatsache, daß wir in den Wahnbildungen regressive Neubelebungen archaischer Stücke der Kulturentwicklung vor uns haben, bestätigt

[1] Vgl. eine etwas abweichende ‹natürlich auch richtige› Deutung bei O. Rank: Die Lohengrinsage. 1911. 53.

[2] Vgl. auch das allgemeine Bilderverbot des Judentums und des Mohammedanismus. Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. I. 1919.

[3] Über den Zusammenhang zwischen dem ästhetischen Trieb und den sekundären Geschlechtsmerkmalen siehe schon Ch. Darwin: The Descent of Man. 1898.

[4] V. Tausk: Über die Entstehung des Beeinflußungsapparates in der Schizophrenie. Intern. Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. V. 11.

sich hier wiederum in frappanter Weise. Solche Beeinflussungsapparate gehören zu den gewöhnlichsten Requisiten des primitiven Zauberwesens, und zwar in der unverhüllten ursprünglichen Form, die sich bei den Schizophrenen nur selten findet. Das Photographieren ist nämlich den Primitiven nichts vollkommen Neues. Etwas Analoges existiert auch in ihrer Praxis, denn überall verfertigen die Zauberer rohe Bildnisse ihrer Feinde, sogenannte Rachepuppen, um diesen dadurch etwas anzutun. Es ist wiederum keinesfalls die Überlegung, sondern der Affekt, welcher den Puppen Leben schenkt. Nur in Liebe oder Haß ist das Bild dem Original gleichwertig. In Zentralaustralien geht der Mann, dem die Frau mit einem anderen durchgegangen ist, mit seinen Freunden und zeichnet die Frau, wie sie am Rücken liegt, in den Sand und daneben legt er eine grüne Baumrinde, welche die Seele der Frau darstellt. Die Baumrinde wird nun von den Männern mit kleinen Speeren beworfen und das Ganze werfen sie dann, samt den Speeren, die darin stecken, der Gegend zu, wo sich die Frau, die sie töten wollen, befindet[1]. Die Ewenyoon machen aus Sand eine Figur, die soll den Feind darstellen »By concentrating their thought on the one they desire to harm and by singing a weird song the mischief is wrought«[2].

Ein Gesang der Omaha wird in Erinnerung an folgendes Ereignis gesungen. Vor Jahren waren die Omaha in Besuch bei den Ponca und bei dieser Gelegenheit bekämpften einander zwei Zauberer, beide Mitglieder der Donnergesellschaft. Der Ponca zeichnete ein Bild des Omaha auf den Boden, schlug darauf mit einer Keule los und bat die Donnerer, sie möchten mit dem Original des Bildes ebenso verfahren. Doch diese hörten lieber auf das Lied der Omaha und schlugen den Ponca tot[3]. Bei den Dschagga macht man irgend etwas zum Gleichnis der verhaßten Person und mißhandelt es mit dem ausgesprochenen Wunsch: so möge es dem Urbilde ergehen. In einen Baum haut man tiefe Wunden und wünscht dabei jener Person den Tod. Wenn dann der Baum in einigen Monaten eingeht, wird mit ihm auch der verwünschte Mensch sterben müssen[4]. In Altindien verfertigte man das Bild eines Menschen aus Erde oder Metall und legte seinen Fuß auf die Brust des Bildes, indem man dazu gewisse Sprüche murmelte, oder man verfertigte die Figur aus schwarzem Reismehl, schlug ihr die Glieder ab und warf sie ins Feuer, wenn man dabei das Herz der Reispuppe aufißt, so stirbt der Betreffende nicht. Eine Frau kann die Liebe ihres Mannes erwecken, wenn sie sein Abbild mit feurigen Pfeilen ringsherum beschießt. Dabei sagt sie »This yearning love comes from the Apsaras, the victorious,

[1] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 549.
[2] W. H. Bird: Ethnographical Notes about the Buccaneer Islanders. Anthropos. 1911. 177.
[3] Alice C. Fletcher and Francis la Flesche: The Omaha Tribe. Bureau of American Ethnology XXVIII. 1911. 490, 491.
[4] B. Gutmann: Dichten und Denken der Dschagganeger. 1909. 165.

imbued with victory. Ye gods, send forth the yearning love, may yonder man burn after me[1]. Die Singhalesen stellen aus Bienenwachs zwei Puppen her, eine männliche und eine weibliche. Dann wird die männliche Puppe über die weibliche gelegt, so daß nur ihre Brüste sich berühren. In dieser Stellung sagt man in einem leeren Haus ‹wo keine gegensätzlichen Strömungen sich geltend machen› oder bei einem halbgeöffneten Grab ‹vgl. oben über die Toten im Liebeszauber› Zaubersprüche über die beiden Figuren her. Die weibliche Puppe wird vergraben, die männliche vom verliebten Mann, den sie ja darstellt, herumgetragen. »When the female image has been stepped over by the woman[2] and placed against the male image, it is carried by the lover«[3]. Beispiele aus dem Mittelalter sind häufig »Und im 1574 Jar wirt in dem getruckten Urteil... angezeigt wie man ein Wächssin Bild mit seinen seltsamen Charakteren verkritzt und verkratzt hinter ihm gefunden dem der Kopff und das Herz durchstochen gewesen. Welches zweifelsohn die grösst ursache seines tods mag gewesen sein«[4]. Beim Arabischen Schriftsteller al Gâhiz ‹gestorben 869› findet sich folgender Liebeszauber: Man macht zwei Wachskerzen und gibt ihnen die Gestalt zweier Menschen, dann vergräbt man sie insgeheim. Wenn dies nun so geschieht, daß ihre Gesichter einander zugewendet sind, dann neigen sich die dargestellten Personen in Liebe einander zu, wenn sie einander den Rücken kehren, dann hört die Liebe der beiden auf[5]. Eine weitere Aufzählung dieser Bräuche hätte keinen Zweck, zumal der Gegenstand von anderer schon eingehend behandelt wurde[6]. Einige der einschlägigen Beispiele jedoch verdienen besondere Beachtung. In einem malayischen Zauberbuch steht folgende Andeutung. »Man nehme von dem Nagel, Haar, Augenbrauen, Speichel etc. ‹sufficient to represent every part of his person«› des beabsichtigten Opfers und knete diese zu einem Wachsbild, das ihm gleiche. Sieben

Die Rachepuppen und die magische Bedeutung der Körperteile.

[1] M. Winternitz: Witchcraft in Ancient India. New World. 1898. 82.

[2] Vgl. Róheim: Die Bedeutung des Überschreitens. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. 1920. 242. Die Bedeutung des Überschreitens ist aber hier eine narzißtisch-verschobene, nicht über die Puppe des Mannes, sondern über ihr eigenes Abbild schreitet die Frau zur Liebe. Schreitet sie über die Puppe des Mannes hinweg, so wandelt sich Liebe in Haß. ‹Umkehrungsform.› W. L. Hildburgh: Notes on Sinhalese Magic. J. A. J. 1908. 158, 159.

[3] W. L. Hildburgh: Notes on Sinhalese Magic. Journal of the Anthropological Institute. 1908. 157—158. Vgl. auch zur Frage die Arbeit von Elisabeth Lemke: Spiel-, Zauber- und andere Puppen. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1915. 126 ff.

[4] Johannes Bodinus: De Magorum Daemonomania. Vom Ausgelaßnen wütigen Teuffelsheer etc. 1586. 388.

[5] S. Fraenkel: Zum Zauber mit Menschenbildern. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. XIII. 1903. 441.

[6] Am ausführlichsten bei Frazer: The Magic Art. 1911. I. Vgl. R. Andree: Ethnographische Parallelen und Vergleiche. 1889. 8 bis 20. Derselbe: Niedersächsische Zauberpuppen. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1899. 333. Feilberg: Zu den niedersächsischen Zauberpuppen, ebenda 1900. 417. Mielke: Zauberpuppen, ebenda 1901. 217. Weinhold: Niedersächsische Zauberpuppen, ebenda. 1909. 99.

Nächte lang halte man das Bild über dem Feuer, indem man sage: »It is not wax that I am scorching, It is the liver, heart and spleen of So and so that I scorch«[1]. Frazer findet diesen Fall auch beachtenswert, weil er »obviously combines the principles of homeopathic and contagious magic, since the image which is made in the likeness of an enemy contains things which once were in contact with him, namely his nails, hair and spittle«[2]. Das ist ja unzweifelhaft richtig, damit ist aber die psychologische Deutung der Frage nicht aufgeklärt. Uns erscheint vielmehr die Übertragung der libidobesetzten Körperteile und Ausscheidungen auf das Abbild als autosymbolischer Zug des Ritus, d. h. die Handlung stellt den Gang der Entwicklung dar, welche in der Übertragung der Libidobesetzung von den erogenen Zonen auf das Ebenbild ⟨Seele⟩ besteht und auch damit die Annahme bestätigt, daß die Vorstellung des Ebenbildes eben aus der Summierung und Ejizierung der ursprünglich an diesen erogenen Zonen haftenden Partialtriebe entstanden ist. Einige Beispiele dieser Art mögen folgen: In Burma verschafft sich der zurückgewiesene Liebhaber ein Stück vom Kleide der Angebeteten und geht damit zum Zauberer. Der verwendet nun den Fetzen zu den Ingredienzien der Puppe, welche dann aufgehängt oder ins Wasser geworfen wird. Infolge dieses Verfahrens wird das Mädchen von Sinnen[3]. In Indien wird die Rachepuppe aus Erde von vierundsechzig schmutzigen Plätzen, gemischt mit Haarabfällen und Nägelschnitzel, hergestellt[4]. Die Singhalesen verschaffen sich erst eine Haarlocke, einen Fetzen oder Nägelschnitzel und verfertigen dann die Puppe[5].

---

[1] W. Skeat: Malay Magic. 1900. 570.

[2] J. G. Frazer: The Magic Art. 1911. I. 57.

[3] J. F. L. Forbes: British Burma. 1878. 232.

[4] J. A. Dubois: Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. 1825. II. 63. ex Frazer: Magic Art. I. 64.

[5] A. A. Perera: Glimpses of Singhalese Social Life. Indian Antiquary. XXXIII. 1904. 57. Ganz ähnliche Riten, wie sie hier vom Feinde ausgeführt werden, um den Menschen zu schädigen, begeht dieser auch selbst in abwehrender Absicht: die dargebrachten Abbilder seiner Person sollen den bösen Mächten als Ersatz dienen. ⟨Vgl. K. Schwenn: Menschenopfer der Griechen und Römer. 1915. pass.⟩ Auch in diesen Bräuchen läßt sich die Übertragung von Körperteilen auf das Ebenbild nachweisen. In Südindien, wenn jemand krank wird oder Unglück erlitten hat, »he pours oil in an earthen vessel, worships it in the same way as the family god ⟨zum Kult des Ebenbildes vgl. weiter unten⟩, looks at his face reflected in the oil and puts into it a hair from his head and a nailparing from his toe«. Das Ganze gibt man dann den Koragars ⟨Pariahkaste⟩ und die feindlichen Mächte sind beschwichtigt. ⟨E. Thurston: Castes and Tribes of Southern India. 1909. III. 426.⟩ Wenn bei den Batak der tondi sich von einem »begu« ⟨Geist⟩ hat weglocken lassen, so gibt man diesem ein Bild als Ersatz, damit er den tondi loslasse. Diesem Bild muß aber etwas vom Leibe des Kranken, woran Seelenstoff haftet, eingefügt werden, damit es beseelt wird und vom begu angenommen werden kann. Jede solche Figur ⟨ebenso wie die Ahnenbilder im allgemeinen in Indonesien⟩ hat ein Loch in der Nabelgegend, in welches die den tondi vermittelnden Dinge hineingesteckt werden, denn sonst ist das Bild wertlos. ⟨Warneck: Religion der Batak. 1909. 13.⟩

In Ägypten nahm man einen Tropfen Blut, etwas von dem Haar oder den Nägelabfällen, einen Fetzen seines Kleides und der Zauberer hatte seine Opfer vollständig in seiner Gewalt. Diese Dinge knetete er nun in einen Wachsklumpen, dem er ähnliche Kleider anzog, wie sie der Betreffende zu tragen pflegte. Nun braucht er nur das Bild dem Feuer zu nähern und sein Opfer spürt das Brennen des Fiebers, er braucht nur ein Messer hineinzustoßen und der Mensch spürt die Wunde, die der Puppe bereitet wurde[1]. Laut dem Testament des heiligen Ephrem nahmen die ägyptischen Zauberkünstler, die Moses verderben wollen, etwas von seinen Haaren und von seinen Kleidern. Dann machten sie ein Bild Mosis, legten es auf ein Grab und riefen ihre Dämonen gegen ihn an[2]. In Dänemark glaubt man, daß, wenn sich jemand zur Aufnahme in die Freimaurerloge meldet, ihm der Vorsitzende den Finger blutig sticht und mittels des Blutes sein Bild an die Wand zeichnet, und der Neuling muß einen schweren Eid schwören, nichts zu verraten. Tut er es dennoch, so erblaßt die blutige Figur an der Wand und der Vorsitzende braucht nur das Bild zu durchstechen, um den Verräter zu töten[3]. Hier kann der Name wiederum an Stelle des Bildes treten. Man schreibt laut magyarischem Volksglauben den Namen eines Mannes mit seinem eigenen Blute auf ein Taubenei und läßt dies durch seine Frau unversehens zertreten: Dadurch wird die Liebe des Mannes »zertreten«. Malt man mit dem Blute eines Menschen einen Kopf an eine Wand und sticht eine Nadel in die Figur, so wird der Betreffende an heftigen Kopfschmerzen so lange leiden, bis man die Nadel entfernt[4]. In Island zeichnet der Beschwörer auf ein Stück Papier ein Bild mit seinem eigenen Blute, es muß ein Menschengesicht mit zwei Augen sein, er nimmt dann einen spitzen Stiel, setzt ihn mit der Spitze in das eine Auge und spricht: »Ihm, der von mir gestohlen hat, mach ich ein böses Auge«[5].

Die Rachepuppen und das Unheimliche.

Wir können ruhig annehmen, daß das Abgebildete ursprünglich immer einen Ersatz für irgend etwas, was augenblicklich nicht vorhanden ist, darstellt[6]. Ein Zeichnen nach der Natur scheint der Primitive nicht zu kennen. Demnach hätten wir es im Zeichnen oder Formen mit einem Nach-Erleben zu tun, so daß die Halb-Belebtheit des Abbildes, welches sich auf höherer Stufe in den Beispielen des Unheimlichen schon als Zwiespalt, als Zweifel an der Belebtheit manifestiert, eben die ursprüngliche Entstehungsweise der Kunst

[1] G. Maspero: Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. 1895. ex Frazer: Magic Art. 1911. I. 66.

[2] S. Fraenkel: Zum Zauber mit Menschenbildern. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. XIII. 441.

[3] H. F. Feilberg: Totenfetische im Glauben nordgermanischer Völker. Urquell. 1892. 5.

[4] A. F. Dörfler: Das Blut im magyarischen Volksglauben. Urquell. 1892. 270.

[5] Feilberg: l. c. 6.

[6] Vgl. auch die Auffassung S. Reinachs ‹Cultes, Mythes et Religions. I. 1908. 125.› von den Höhlenbildern zur Herbeilockung des Jagdwildes.

wäre[1]. Dem Kind ist das Spiel mit seiner Puppe, die Personifikation, bloß Lust, dem Erwachsenen wird diese abgewehrte Kinderlust zum Grausen. Bei dem Primitiven sind beide Strömungen zugleich vertreten, die narzißtische Libido verlangt nach einer Verdopplung des eigenen Ichs, der Primitive empfindet aber auch ein Grauen vor dem eigenen halb-belebten Doppelgänger und dieses Grauen wird in der Rachepuppe objektiviert. Es gibt ein Stadium in der Entwicklung des Ichs, welches dem eigentlichen Leben vorangeht und, vom Standpunkte des vollentwickelten Individuums betrachtet, auch die Eigenschaft des Halb-Belebtseins aufweist — das des Fötalstadiums. Wir kennen die Sitte der Primitiven, daß Frauen mit Puppen spielen, um Kinder zu bekommen[2], hier wird also der Embryo im Mutterleib der Spielpuppe unmittelbar gleichgesetzt. Das Grauen vor den scheinbar belebten Puppen wäre also nicht ein Grauen vor einem überwundenen Standpunkt des Glaubens, sondern auch vor einem überholten Stadium des Seins und Puppe wie Doppelgänger wären eigentlich beide das Ich im Fötalstadium[3]. Das ist aber eben jene Entwicklungsstufe, die bekanntlich der Vorstellung vom Zustand nach dem Tode als Vorbild dient: man verfertigt Puppen, Abbilder, sei es, um Leben hervorzurufen, sei es, um Leben zu zerstören. Letzterer Zweck des Abbildens äußert sich auch mit einem hysteron-proteron den Toten gegenüber: will man einen Menschen töten, so wird eine Puppe, die ihm gleicht, hergestellt ‹und zerstört›. Ist einer schon tot, so wird ein Grabdenkmal errichtet ‹und verehrt: Reaktionsbildung›. Dies wäre der Ursprung der Grabdenkmäler, wie wir sie z. B. bei den Melville und Bathurst-insulanern[4] oder auch in den Ahnentafeln der Chinesen[5], den imagines majorum der Römer antreffen. In der Männerweihe der Juin wird die lebensgroße Figur des großen Gottes Daramulun, der einst in der Vorzeit auf Erden lebte ‹also jetzt zu den Toten gegangen ist›, den Novizen gezeigt und dann rasch wieder mit Gebüsch und Laub bedeckt ‹d. h. getötet›. Es wird ihnen strengstens eingeschärft, daß sie solche Bildnisse nicht verfertigen dürfen[6], weil sie eben in ihren Händen zu Rachepuppen werden könnten, um den Urvater zu töten[7]. Genau wie die Pietät gegenüber den Ahnen eine Reaktionsbildung auf frühere Mordimpulse ist, ebenso sind die Grabdenkmäler, die dazu dienen, die Gestalt des Vaters »aere perennius«

---

[1] Vgl. die Ausführungen von S. Freud: Das Unheimliche. Imago. V. 297.
[2] Vgl. vorläufig J. G. Frazer: The Magic Art. 1911. I.
[3] Vgl. die Ausführungen von Aurel Kolnai: Über das Mystische. Imago. VII. 1. 1921.
[4] B. Spencer: Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 228.
[5] Vgl. H. Doré: Researches into Chinese Superstitions. 1914. I. J. J. M. de Groot: The Religious System of China. Vol. I. Book. I. 1892. 113.
[6] A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 553.
[7] Vgl. die Erklärung vom Bildverbot und die Zerstörung des goldenen Kalbes bei Reik: Probleme der Religionspsychologie. I. 1919.

festzuhalten, Abkömmlinge der Nachbildungen, die hergestellt wurden, um diese Gestalt je eher zu zerstören.

Kultische Verehrung der eigenen Seele.

Das Leitmotiv unserer Ausführungen war die Annahme, daß die Bildung eines zweiten »höheren« »edleren« Wesens im Menschen, einer Seele, eine Kompromißbildung zwischen dem Wunsche sei, diese »höheren« Eigenschaften sich selbst zuzuschreiben, und dem Widerstande gegen diese allzu offene Selbstüberhebung. Die Annahme wird zur unmittelbaren Gewißheit, wenn wir die Gebräuche in Betracht ziehen, die wir unter dem Titel »Kult der eigenen Seele« zusammenfassen können und die sich zu der Angst vor dem eigenen Abbild und der Rachepuppe wie das Positive zum Negativen verhalten. Hören wir zunächst die vorzüglichen Angaben Warnecks über die Batak. »Der Mensch hat seinen tondi ‹Seele› sehr lieb und er ist ihm außerordentlich teuer. Wenn eine Frau schwanger ist, muß ihr Vater ihrem tondi ein Gewand und ein Stück Feld schenken«[1]. Man gibt dem Kind einen hochtrabenden Namen, denn der tondi des Kindes verlangt, daß es einen rechten Namen bekomme, sonst fühlt der tondi sich nicht wohl und das Kind leidet[2]. Ein kleines Kind straft man nicht gern, denn das Sprichwort sagt: »Sei nicht zu hitzig dein Kind zu schlagen, es könnte die Gesinnung deines tondi wie die Gesinnung deiner Hand sein, der tondi des Kindes möchte erschrecken durch dein Schlagen und fortlaufen«[3]. Die Batak verehren ihren eigenen tondi, sie geben ihm Schmuck oder Kleider, die dann heiliges Gerät werden. Man häuft gekochten Reis schön auf einen Teller und tut Zuspeise oben darauf, manchmal Fische oder ein Huhn, oder die besten Stücke eines Schweines. Dann wäscht sich der Opferer die Hände und ißt zuerst von der Speise. Wenn die Speise fertig ist, legt man seine besten Kleider an und danach spricht der Familienvater, nachdem er mit der Zunge geschnalzt hat, um den tondi aufmerksam zu machen. »Dies ist das Opfer für unseren Tondi ... Der Tondi unserer Mutter sei wohlauf und gesund. Der tondi unseres Hauses beherrsche alles, was darin ist, er winke Reichtümer herbei von Ost und West ... Tondi unseres Herdes, wir fordern von dir glückliche Söhne und Töchter«[4]. Dreierlei will der Tondi vom Menschen:

[1] Warneck: Die Religion der Batak. 1909. 47.

[2] Vgl. oben über die Verdrängungsform dieses Narzißmus des Namens in den sich selbst beigelegten Schimpfnamen.

[3] Warneck: l. c. »Darum verstehen die Batak nicht, ihre Kinder zu erziehen, solange es ihnen vor ihrem eigenen und ihrer Kinder tondi bange ist.« S. 48. Die unbewußte Feindseligkeit, welche sich häufig hinter erzieherischen Maßnahmen verbirgt, wird als »Gesinnung des tondi« endopsychisch wahrgenommen. Zu Zeiten, wo böse Geister herumschwärmen, darf man Kinder nicht schelten oder gar schlagen, man muß ihnen vielmehr den Willen lassen, ja man muß dem tondi des Kindes besonders opfern, damit er sich nicht fürchtet oder von den herumschwärmenden Geistern fortlocken läßt. Warneck: l. c. 55.

[4] Vgl. über den Zusammenhang zwischen dem Tondi des Herdes und Nachkommenschaft C. Rademacher: Über die Bedeutung des Herdes. Urquell. IV. 59. Eisler: Über die Kuba-Kybele. Philologus. 68. 202. F. S. Krauss:

Bekleidung, Speise und heilige Geräte. Wenn jemand eine Frau nimmt, so muß er bald ihrem tondi ein Gewand geben, man bringt zugleich Fisch als Gabe zu dem tondi der Frau, indem man sagt: »Oh tondi der N. N., wir bringen dir hier ein Gewand, nimm es an, zu bekleiden Söhne, zu bekleiden Töchter, iß diesen Fisch, damit er begleite viele Söhne und Töchter unserer Mutter«. Auf diese Weise will man den tondi der Frau gewinnen, viele Nachkommen zu gewähren. Am liebsten gibt man überhaupt dem tondi Fische als Gabe[1]. Die Opfernden essen die Fische zwar selbst, aber sie weihen sie erst dem tondi und sagen: »Diese Fische sind die Gabe für unseren tondi, damit fest sei unser tondi, fern jede Krank-

---

Artemidoros aus Daldis Symbolik der Träume. 1881. 112. Buch. II. Kap. 10. Herodotus: V, 92. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914. 118, 119. ⟨Herd als Symbol des Uterus.⟩ Bei den Votjäken ist nun in der Asche des Herdes der voršud, d. h. das Glück ⟨oder tondi⟩ der Familie. N. Blinov: Jazičeský kult votjakov. Wjatka. 1898. 10. Wenn der Sohn sich eine neue Familie gründet, so nimmt er den voršud, d. h. den Genius und das Glück der Familie in der Asche des Herdes mit. Wenn sein Vater nicht einwilligt, so muß er etwas von der Asche des Herdes stehlen, denn ohne voršud existiert kein Glück, keine Hoffnung. J. Wasiljew: Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken. ⟨Mem. Soc. Finno-Ougrienne XVIII. 1902.⟩ 59 bis 62. ⟨Über den voršud handle ich in den »Beiträgen zum ungarischen Volksglauben«. Adalékok a magyar néphithez. S. 12 und ebenda S. 19, Anm. 8 über die Bedeutung der Asche.⟩ Die Ahnengeister ⟨= Vaterimagines⟩ hausen am Herde ⟨Symbol der mütterlichen Vagina⟩. W. R. S. Ralston: The Songs of the Russian People. 1872. 121, 123. Usakov: Materiali po narodnym vjerovaníjam velikorussov. Etnograficeskoje Obozrjenie. 1897. Nr. 2/3. 155. Bondarenko: Poverje krestyan Tambovskoj Guberníj. Živaja Starina. 1890. II. 117! Wissowa »Penates« in Roschers Lexikon. Derselbe: Religion und Kultus der Römer. 1902. 145 bis 148. L. Preller: Römische Mythologie. 1858. 532 bis 550. Samter: Der Ursprung des Larenkultes. Archiv für Religionswissenschaft. X. 371. Im Backofen sieht das Mädchen den zukünftigen Gatten. K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 238. Der herausgefallene Zahn ⟨Penissymbol⟩ wird ins Ofenloch geworfen. P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1906. II. 298. Um einen guten Mann zu bekommen, »beten« junge Mädchen den Ofen an. Bartsch: l. c. II. 131. Wenn der russische Bauer sein Haus verläßt, wird das Feuer am Herd zuletzt von der ältesten Frau der Familie angezündet. W. R. S. Ralston: The Songs of the Russian People. 1872. 137 bis 139. Die Frau nimmt bei den Tschuwaschen den Hausgeist mit einem Stück des Herdes mit. P. v. Stenin: Die Tschuwaschen. Globus. LXIII. 322. Die junge Frau guckt in den Ofen ⟨Sztancsek: Privigye vidékén gyűjtött babonák. Ethn. 1908. 102⟩, sie küßt die Schwelle ⟨vgl. Róheim: Die Bedeutung des Überschreitens, I. Z. f. Psa. 1920. 242⟩ und Herd. ⟨J. Piprek: Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche. 1914. 170, 171⟩. Vgl. noch Sartori: Sitte und Brauch. II. 1911. 10. Wuttke: Volksaberglaube. 396. Grimm: Mythologie. III. 442. Cziszewski: Ognisko. 1903. M. P. Nilsson: Herd und Aschengrube. A. R. W. XVI. 325. Preuner: Hestia-Vesta. Roschers Lexikon.

[1] Vgl. R. Eister: Der Fisch als Sexualsymbol. Imago. 1914. 165. J. Wasiljew: Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken. Mem. Soc. Finno Ougr. XVIII. 1902. 71, 72. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914. 140 bis 152. Keller: Englisches erotisches Idiotikon. Anthropophyteia. 1910. VII, 44. Róheim: A medve és az ikrek. ⟨Der Bär und die Zwillinge.⟩ Ethnographia. 1914. S. 95, Anm. 3. Vgl. die aufgepflügten Fische im Schwank. K. Liebrecht: Zur Volkskunde. 1879, 126.

heit«[1]. Schon im Mutterleibe fordert der tondi des Menschen Speisen und zeigt das durch die Schwangerschaftsgelüste an[2].

Wenn jemand ein seinem tondi geheiligtes Gerät weggibt, dann wird er krank und nicht wieder gesund, bis er das heilige Gerät ersetzt hat. Dabei sagt er: »Oh tondi, erschreck dich doch nicht, weil dein Gerät weggegeben ist« usw. Es ist auf den tondi zurückzuführen, ob sich die Güter des Menschen vermehren oder vermindern, denn der tondi empfängt das Vermögen oder er wirft es von sich. Also die Menschen hängen sich an ihren tondi und machen ihn zu ihrem Herrn. Wenn jemand erkrankt ist, erklärt der Zauberer, der tondi finde sich beleidigt, und sofort meldet sich jemand, der den tondi des Kranken um Entschuldigung bittet[3]. »Meine Anbetung deinem tondi, ich will mich bessern. Dies ist ein Angeld, Beweis meiner Schuld, wenn du gesund wirst, will ich dir nach deinem Verlangen geben, Speise, Kleider, Schmuck. Dein tondi sei barmherzig.« Nach üblen Träumen überreicht der Träumer dem tondi sofort eine Gabe. Man darf dabei nicht mürrisch sprechen und muß seine besten Kleider anziehen. Manchmal weiht man seinem tondi ein Pferd oder Huhn. Wenn man plötzlich erschrocken ist, bringt man auch dem tondi ein Opfer das »Geschick« heißt[4]. »Der Batak ist beständig in Angst, daß sein tondi ihn verlassen könnte, darum ist es ihm viel wichtiger, seinem tondi mit Ehrfurcht und Opfergaben entgegenzukommen, als die fernen Götter zu verehren, die er weder fürchtet, noch liebt«[5]. ⟨Eine typisch narzißtische Variante der Religion.⟩ »Es ist Aufgabe eines klugen Menschen, seinen Tondi zu bewahren, zu kräftigen, durch Zufuhr anderweitigen Seelenstoffes zu bereichern und ihn bei guter Laune zu erhalten«[6]. Ähnliche Anschauungen finden wir auch bei anderen Völkern. Wenn bei den Karen jemand krank wird, so ist er von seiner Seele verlassen und seine Freunde vollführen dann eine Zeremonie mit dem Kleide des Kranken[7] und opfern seiner Seele ein Huhn mit Reis[8]. Für den Karen ist es außerordentlich wichtig, seine Seele bei guter Laune zu erhalten. Fortwährend bringt er ihr Opfer, schlägt das Bambus, um ihre Aufmerksamkeit zu gewinnen, und bindet ein Stück Faden an sein Handgelenk, um die stets fluchtbereite Seele zurückzuhalten[9]. Bei den Iroquois bedeutet

[1] Warneck: l. c. 56, 57.

[2] Warneck: Ebenda. 56.

[3] Krankheit als Folge der allmächtigen bösen Wünsche. Narzißmus des Kranken.

[4] Warneck: l. c. 57. Das Pferd muß ein junges Tier sein, dessen Haare noch nie abgeschnitten worden sind. Wahrscheinlich, weil man mit den Haaren »das Glück« abschneiden würde. ⟨Kastrationsangst, vgl. oben.⟩

[5] Warneck: l. c. 40.

[6] Warneck: l. c. 8.

[7] Vgl. Warneck: l. c. über die Riten mit dem »Seelenkleid« der Batak.

[8] E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 438.

[9] Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 138. Nach F. Mason: Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. XXXIV. 195 bis 202.

oiäro$^{n'}$ Seele. Nun sagt Hewitt über Opfer an den eigenen Schutzgeist »The expression ru-tä'-ne^{un} = it requires pay from him, is used in reference to the necessity of making a feast to the guardian spirit ‹oiäro$^{n'}$›«[1]. In Polynesien versöhnt man die atua des Kranken durch Verstümmlungen ‹Abschneiden des kleinen Fingers usw.›, welche von den Verwandten des Kranken an sich selbst vollzogen werden[2]. Bei den Ewe und dem Tschivolk ist die Seele oder Schutzgeist das Aklama ‹Kla, Kra›, ein unsichtbares Etwas, das Gott dem Menschen mitgegeben hat, damit es ihn überall begleite. Wenn jemanden ein Unfall getroffen hat und es doch glücklich vorübergeht, wenn man aus schwerer Krankheit gesundet, wenn einem etwas gelingt, so sagt man, »mein Aklama war mir gnädig«. Diesem Aklama, als einem selbständig in oder neben dem Menschen existierenden, über das Geschick des von ihm bewohnten Menschen frei entscheidenden Wesens werden Idole errichtet und Opfer dargebracht, meistens wird das Aklama im Aklama Kpak-pa = geschnitztem Aklama ‹eine rohgeschnitzte Menschenfigur› symbolisiert[3]. Es gibt auch eine Kalebasse des Aklama mit zwei sich kreuzenden Strichen, einem roten aus Blut und einem weißen aus weißer Erde. Die Striche werden alljährlich an dem dem Aklama geweihten Tage abgewaschen und neu aufgetragen. Auch kegelförmige Lehmfiguren ‹vornehmlich in Nord-Togo› dienen dem Aklama. Die Opfer, die ihm am Standorte seines Idols dargebracht werden, bestehen meistens in einem Huhn, dessen Blut auf das Idol gestrichen wird, Du Tschi haben das »Waschen des sum« ‹= okra, Aklama›, sie waschen die Idole, die den Schutzgeist darstellen, in einer heiligen Quelle[4]. Bei den Hodzo sind die Funktionen des Aklama mehr spezialisiert. Er ist der Jagdgott, der beim Menschen wohnt und die Tiere dem Jäger übergibt[5]. Bei den Hoern ist der Kla oder Kra bei jedem Menschen und geht schon vor seiner Geburt in ihn ein. Der Name des Tages, an dem ein Mensch geboren wird, ist der Name seines Kla, der mit ihm kommt[6]. Kla ist der »jüngere Bruder« des Gottes, der beim Menschen wohnt. In Pelzi und Anum feiern sie den Tag jährlich einmal mit einem Festgelage, das man »das Bad des Kla«

[1] J. N. B. Hewitt: The Iroquoian Concept of the Soul. Journal of American Folklore. VIII. 115.

[2] Waitz-Gerland: Anthropologie der Naturvölker. 1872. VI. 303. Über derlei Verstümmlungen vgl. J. G. Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 1919. III. 165.

[3] Westermann: Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei den Ewe- und Tschivolk. Archiv für Religionswissenschaft. VIII. 104, 105.

[4] Westermann: Ebenda. 104, 105. Zu den kegelförmigen Figuren vgl. Grant-Allen: The Evolution of the Idea of God. 1897. Zu Ehren verstorbener Angehöriger werden in Nias Steine errichtet, die manchmal menschliche Figuren darstellen, manchmal aber die Form eines Phallos haben. Kleiweeg de Zvaan: Die Heilkunde der Niasser. 1914. 62.

[5] J. Spieth: Ewe-Stämme. 1906. 840.

[6] Vgl. den Namenstag und Schutzheiligen im europäischen Volksglauben und die Feier des Schutzheiligen bei den Südslawen.

nennt. Der Betreffende sagt: »Heute beabsichtige ich, meinen Kla zu baden«[1]. Wer sich gegen seinen Aklama ⟨= Kla⟩ verfehlt, den schützt er nicht mehr vor Krankheit oder Unglück. Er legt seine Hand manchmal in der Nacht auf die Brust seines Schützlinges, so daß dieser zwar wacht, aber doch nicht schreien kann. Jedes Leiden kommt von einer Verfehlung des Menschen gegen seinen Aklama. Dieser hat bestimmte Tage, an welchem seinem Schützling das Pfefferessen verboten ist, oder er darf kein Wildschwein essen oder Palmwein trinken. Das Übertreten dieser Verbote wird vom Schutzgeist bestraft. Die individuelle Eigenart des Menschen ist die Eigenart seines Schutzgeistes, der seinen Charakter dem Menschen aufprägt. Der Aklama reinkarniert sich nach dem Tode des Menschen in einem anderen Mitglied seiner Familie[2]. Bei den Tschi wird der Schutzgeist Kra nach dem Tode zu Sisa und dieser wird dann in den Nachkommen wiedergeboren. Dem eigenen Kra opfert man an seinem Geburtstage[3]. Außer dem Aklama, aber allerdings im engen Zusammenhang mit ihm, kennen die Hoer noch den Dzodzome, »die individuelle Eigenart des Menschen«. Wenn jemand krank wird, hat ihn sein dzogbe ⟨= dzodzome⟩ verlassen, wird er gesund, so ist der dzogbe zurückgekehrt. Man fragt den Dzogbe des Kranken, was er haben wolle, ob ein Huhn oder Palmwein? und das wird ihm auch dann zum Wohle des Kranken geopfert[4]. Die Ga schreiben dem Menschen drei Seelen zu, eine im Kopf, eine im Magen und eine in der großen Zehe. Der letzteren opfern sie vor einem Spaziergang[5]. Bei einem Unglücksfalle sagen sie: »Mein Okra ⟨meine Seele⟩ hat sich von mir abgewendet.« Von seinem Okra erfleht man Rat,

[1] Diesem Waschen der Seele ist es zu vergleichen, wenn ein Häuptling der Fan seinen Lebensbaum, der über seiner Nabelschnur gepflanzt worden ist und als Symbol seines eigenen Lebens gilt, von Zeit zu Zeit ein Wasseropfer darbringt. ⟨R. P. H. Trilles: Le Totemisme chez les Fân. Anthropos Bibliothek. I. H. 4. 1912. 508.⟩ Das Wasser symbolisiert in all diesen Gebräuchen das Fruchtwasser: am Tage der Geburt regrediert man in den pränatalen Zustand, um neues Leben aus dem Ursprung alles Lebens zu schöpfen. Vgl. den Zusammenhang zwischen Wasseropfer, Nabel und Sintflut. Feuchtwang: Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1910. 535, 713. W. H. Roscher. Neue Omphalosstudien. Abh. d. Phil-Hist. Kl. d. Kgl. Sächsischen Ges. d. Wiss. XXXI. 1915. 15. Mehringer, Omphalos, Nabel, Nebel. Wörter und Sachen. V. 1913. 43 bis 91.

[2] J. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 510, 511. Ob auch der Vogel Aklama ⟨J. Spieth: Die Religion der Eweer in Togo. 1911. 58⟩ in diesen Zusammenhang gehört, kann ich nicht feststellen. Jedenfalls würde dies zur Vogelgestalt der Seele stimmen.

[3] A. B. Ellis: The Tshi speaking People. 1887. 15, 149, 153 bis 157. Nach Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 175. Siehe auch Ellis: The Yoruba speaking People 125 bis 127.

[4] J. Spieth: Ewe-Stämme. 511, 512. In Akra und Aschanti ist das Kla das Leben des Menschen und der persönliche Schutzgeist. Er wird zitiert und hat Anspruch auf Dankopfer. Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 1860. II. 182.

[5] E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 176. Auch von den Joruba werden Teile des eigenen Körpers verehrt. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 1860. II. 188.

Hilfe und Trost, ihn ehrt man täglich und auch öfters am Tag durch Opferspenden. Manchmal fürchtet der Ga, seine Seele ⟨Okra⟩ beleidigt zu haben, dann geht er zum Priester und läßt sich belehren, wie er den Okra wieder versöhnen könnte[1]. Die Ba-Ila nennen diese persönlichen Schutzgeister »musediakwe muntu« = »Namensbruder des Menschen«. Wenn jemand nießt, so sagt er: »Namensvetter, stehe mir immer bei.« ⟨Hier wünscht man sich demnach selber »G'sundheit!«, nicht wie bei uns die anderen.⟩ Dann opfert er dem Namensvetter durch Spucken und sagt dabei »Tsu«[2]. Will er auf die Jagd gehen, so opfert er dem Namensvetter und sagt: »Namensvetter, gehen wir zusammen auf die Jagd.« Nach der Jagd opfert er dem Namensvetter vom Fleisch des Tieres und sagt: »Here is meat, O my namesake. A spirit does not refuse his own any thing. To-morrow and to-morrow may I kill even more than this animal! Be thou around me, O hunter![3]« Smith und Murray, die beiden Verfasser des Buches über die Ba-Ila, weisen auch darauf hin, daß der »Namensvetter« des Ba-Ila und das Unbewußte ⟨»subliminal self«⟩ des modernen Psychologen eins und dasselbe sind. Nun ist aber der Mensch, wie bei vielen Naturvölkern, so auch bei den Ba-Ila, der wiedergeborene Großvater. Wenn er z. B. Mungalo heißt, so ist es darum, weil der Großvater Mungalo war. Demzufolge heißt natürlich auch der Geist Mungalo[4], d. h. er ist das auf eine höhere Sphäre erhobene eigene Ich, welches zugleich mit dem Großvater als Vorbild identifiziert wird[5]. Bei den Asaba hat jeder neben dem chi und eka auch einen ikenya, einen persönlichen Glücksgeist. Ein Idol vertritt diesen im Hause, dem regelmäßig Opfer dargebracht werden[6]. Ähnlich ist die Beschwörung des »luonto«, der eigenen Natur der finnischen Schamanen. »Nouse luontoni«, werde wirksam meine Natur ⟨Naturkraft⟩, sagt man beim Beschwören[7]. »Erwache meine Natur, mein Stamm aus der Erde Tiefen, Natur meines Vaters, meiner Mutter und meine eigene Natur«[8]. Oder in Lönrots Sammlung: »Stehe auf und sei fest meine Natur, Genius meiner Seele ⟨haltia⟩ erwache, glitzerndes Auge unter dem

[1] W. Schneider: Die Religion der afrikanischen Naturvölker. 1891. 144 ⟨nach Ellis⟩.

[2] Siehe oben ⟨Teil I⟩ über das Wörtchen »Tsu« und die sakrale Bedeutung des Speichels. Imago. 1921. 6.

[3] So differenziert sich dann der persönliche Schutzgeist zu einem besonderen Jagdgott. Vgl. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 830.

[4] Edwin W. Smith and Andrew Murray: The Ila speaking People of Norhern Rhodesia. 1920. 156 bis 160.

[5] Vgl. jetzt die präzisere Formulierung von Freud: »Das Objekt hat sich an die Stelle des Ich-Ideals gesetzt.« S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921. 83.

[6] J. Parkinson: On the Asaba People of the Niger. Journ. Anthr. Inst. XXXII. 312 bis 314.

[7] K. Erwast: Finnisch-Deutsches Wörterbuch. 1888. 341.

[8] Krohn-Bán: A finnugor népek pogány istentisztelete. 1908. ⟨Der heidnische Götterkult der finnisch-ugrischen Stämme.⟩ 184.

Stein, fleckiges Gesicht unter der Steinplatte, hart wie Stein ist meine Natur, meine Haare unbeugsam wie Eisen« usw.[1]. Auch die Opfer an die persönlichen Schutzgeister bei den Tschuktschen[2], dem Schutzgeist der angakoks ‹Schamanen› bei den Eskimo[3], Cree[4], der Ottawa[5], der Dené[6] an ihre Medizinsäcke oder Manitos, gehören in dieselbe Reihe, da diese Wesen, wie wir noch sehen werden, ebenfalls Abspaltungen aus dem Unbewußten ihrer Schützlinge und Weiterentwicklungen des Seelenbegriffes sind.

Genius.

Eine solche ist auch der römische »Genius«, eine unzweifelhafte Geburts- und Zeugungsseele[7]. Nur der Mann hat einen Genius, die Frau hat eine Juno. Genius und Juno verhalten sich zueinander wie Zeugung und Empfängnis. Das Wort erweitert dann seinen Sinn und bedeutet nicht bloß Zeugungskraft, sondern »die gesamte Kraft, Energie, Genußfähigkeit, mit einem Worte die ganze Persönlichkeit des Mannes, die höheres und inneres Wesen abspiegelt und darstellt«[8]. »Genialis lectus« heißt das Ehebett, wo der Genius der Familie segnend und befruchtend waltet und es dem Hause nie an Kindern fehlen läßt. »Geniales homines« sind gastlich freigebige Leute[9]. Seine Libidobedeutung ist unzweifelhaft. Für uns hat es aber besonderes Interesse, daß das, was dem Menschen zukommt, eigentlich seinem Genius zukommt, was ihm entwendet wird, wird seinem Genius entwendet »Nunc et amico meo prosperabo et Genio meo multa bona faciam« sagt einer, der Geld bekommen hat[10]. Einer, dem Geld entwendet ist, klagt »Egomet me defraudavi Amicum meum geniumque meum«[11]. Liebende rufen seine Hilfe an[12], bei der Bereitung des Hochzeitsbettes wird der Genius des Mannes angerufen[13]. Der Geburtstag ist das Fest des Genius natalis, Weihrauch und Kuchen sind ihm dargebrachte Opfer[14], viel-

[1] Lönnrot: Suomen kansan muinaisia loitsurunoja. ‹Alte Zaubersprüche des finnischen Volkes.› 1880. 26 b. John Abercromby: The Pre and Protohistoric Finns. 1898. II. 83. b.

[2] W. Bogoras: The Chukchee. ‹Jesup North Pacific Expedition.› 1907. 422.

[3] F. Boas: The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. 1891. 156. 511.

[4] G. Catlin: Illustrations of the Manner, Customs and Condition of the North American Indians. 1876. I. 36.

[5] Lettres edifiantes et curieuses. Nouvelle edition. VI. 1781. 172 bis 174. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 382.

[6] A. G. Morice: The Canadian Denés. Annual Archeological Report. Toronto. 1906. 204. Frazer: l. c. III. 442.

[7] Identifiziert wird sie mit der Seele von Varro bei Augustinus: De Civitate Dei. VII. 1323.

[8] G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer. 1902. 154.

[9] L. Preller: Römische Mythologie. 1858. 69.

[10] Plautus: Persa. II. 3, 11.

[11] Plautus: Aulular. IV. 9, 15.

[12] Tibull: 2, 2. 4, 5.

[13] Arnobius: 2, 67. Roschers Lexikon. I. 1615. Genius.

[14] H. Usener: Götternamen. 1896. 297. W. Schmidt: Geburtstag im Altertum. 1908. 23. Wissowa: Religion und Kultus. 1902. 155. Tibull: II. 2. IV. 5. Censorinus De die natali. 2. O. Jahn: zu Pers. p. 119. Ovid: Trist. III. 13, 18.

leicht gab es auch blutige Opfer[1]. Es scheint jedoch, daß eine gewisse Scheu vor dem Blutvergießen am Tage des Genius nachweisbar ist. Varro sagt, die Alten hätten, wenn sie dem Genius am Geburtstag das jährliche Geschenk darreichten, ihre Hände vom Blut ferngehalten[2]. Entsprechendes findet sich bei den Deliern, sie durften am Altar des Apollo γενέτως kein Tier schlachten[3]. Wenn wir uns an die bald bewußte, bald nur unbewußte Identität zwischen der Gottheit und dem Tier, welches der Gottheit geopfert wird, erinnern, so wird der Sinn dieses Verbotes sofort klar werden. Ein Tier dem Genius schlachten, hieße den Schutzgeist, also sich selbst, töten. Und auch wenn wir das Hauptgewicht bei der Deutung des Genius vom Gezeugten auf den Erzeuger legen, müssen wir sagen, daß der Genius ein nicht genug erdentfernter Vertreter der Vater-Imago ist, um dem Opfertod preisgegeben zu werden. Dann bedeutet aber der Genius auch die Libido, den Phallos[4] und somit entpuppt sich die Scheu vor dem Blutvergießen in diesem Zusammenhang als Kastrationsangst. Das Schlimmste, was sich vom Geizhals aussagen läßt »genium festo vix suo aestimat«[5]. Man dankt dem Genius natalis für das neue Jahr und trägt ihm Wünsche für die Zukunft vor[6]. Pompejus hat einmal, um seinen Genius besonders zu ehren, seinen Triumph gerade auf seinen Geburtstag gelegt[7]. Es wird wohl niemandem einfallen, die narzißtische Natur dieses Kultes zu bezweifeln. Der Genius ist einfach das idealisierte Selbst, der Atman der Upanishaden[8]. In Ägypten entspricht der Ka, der Doppelgänger des Menschen, dem Genius der Römer oder dem Tondi der Batak[9]. »Deinem Ka trinke ich zu« heißt es, und bedeutet soviel wie: ich trinke dir zu[10]. Wenn man einer Dienerin Geschenke gibt, so heißt es, dies sei für den Ka der Dienerin[11]. Die Ägypter hatten eine Vierseelenlehre. Das Herz des Toten war eine besondere überlebende Gottheit, Kanum, welches in der Mumie durch einen Skarabäus dargestellt wurde. Dann haben wir den xaib, den Schatten, welcher in Fächerform erscheint. Der bá ist der Seelenvogel und endlich der Ka ist Doppelgänger und Lebenskraft[12]. »Besitzer eines Ka« bedeutet einen lebenden

[1] Horatius: Od. III. 17, 14.
[2] Schmidt: l. c. 26.
[3] Schmidt: Ebenda. 28.
[4] Siehe Teil IV. Die Außenseele. Über Schlangengestalt der Seele.
[5] Vgl. Rheinisches Museum. 34. 539.
[6] Roschers Lexikon. Genius. 1617.
[7] Plinius: Hist. nat. XXXVII. 13. Schmidt l. c. 23.
[8] Vgl. P. Deussen: Sechzig Upanishaden des Rigveda. S. 257. ⟨Opfer.⟩
[9] Vgl. F. S. Krauss: Der Doppelgängerglaube im alten Ägypten und bei den Südslawen. Imago. 1920. 387.
[10] Erman: Die ägyptische Religion. 1909. 103.
[11] G. Roeder: Urkunden zur Religion des alten Ägypten. 1915. ⟨Religiöse Stimmen der Völker.⟩ 89.
[12] Vgl. M. Medvei: Az egyiptomiak halottas tisztelete és halottas szobrocskái. 1917. ⟨Totenkultus und Totenstatuen der Ägypter.⟩ 10.

Menschen[1]. Unsere Ansicht also vom Ursprung der Selbstverdopplung in dem Streben der Libido nach dem eigenen Ich als Objekt, findet eine vollkommene Bestätigung in dem narzißtischen Kult der eigenen Seele, welche zugleich als eine funktionale Enthüllung der Urquelle des Seelenbegriffes gelten muß.

Das Unbewußte.

Noch ein Moment bleibt zu berücksichtigen. Der primitive Dualismus ist nicht bloß ein Gegensatz zwischen Körper und Seele, er ist auch ein Zwiespalt innerhalb des seelischen Teiles der Persönlichkeit. Wenn der Primitive sagt: »Ich tue das und jenes«, oder wenn er sagt: »Meine Seele« tut es, so meint er ganz verschiedene psychische Zustände. Seine Seele ist ja auch Er, aber doch etwas anderes, etwas in ihm, dessen Zugehörigkeit zu sich er wohl fühlt, das aber manchmal doch mit seiner bewußten Persönlichkeit in Konflikt gerät. »Die Wünsche des Menschen und seines Tondi sind keineswegs immer die gleichen, aber immer erfüllen sich die Wünsche des Tondi. Vom Tondi hängt das Geschick des Menschen ab«[2]. Ein solches Gefühl der ganzen Menschheit muß irgend eine Grundlage haben, ein solcher Zwiespalt kann nicht willkürlich ersonnen sein. Tatsächlich besteht dieser Zwiespalt, es ist der zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten. Die Seele ist das Unbewußte[3]. Manche unserer Handlungen sind scheinbar unmotiviert, wir schrecken zurück vor unbekannten, d. h. noch nicht bewußt gewordenen Gefahren, in solchen Fällen übt eben das Unbewußte seine lebenshütende Funktion aus, indem es die notwendige Reaktion schneller hervorruft, bevor noch die Vorstellung Zeit gehabt hätte, bewußt zu werden. So ist das Arumburinga des Arunta sein Doppelgänger und Schutzgeist. Wenn ein Mann z. B. auf der Jagd ist und seine ganze Aufmerksamkeit dem Wilde zugewandt, das er gerade erlegen will, und dann plötzlich, scheinbar grundlos doch zu seinen Füßen blickt und bemerkt, daß er gerade auf eine Schlange getreten wäre, so ist es sein Arumburinga, welches ihm die Warnung zukommen ließ[4]. Dieser Arumburinga wird vom selben Nanjabaum oder Stein geboren wie der Mensch, aber er ist unvergänglich und unwandelbar[5], ein Zug, der nicht übel zu dem nicht entwicklungsfähigen,

[1] Steindorff: Der Ka und die Grabstatuen. Zeitschrift für ägyptische Sprache. Bd. XLVIII. 1910. 153, 154. Mit dem Genius vergleicht es auch Le Page Renouf: Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter. 1882. 138.

[2] Warneck: l. c. 46.

[3] Vgl. L. Kaplan: Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse. 1917. 102. Persönlichkeitsfremde Komplexe werden als fremde Geister apperzipiert, Verschiebungen im Zustande des Unbewußten deuten auf ein Fernsein der Seele oder ein Besessensein durch fremde Geister. Die Lengua glauben manchmal, daß sich ihre fernweilende Seele nicht in den Körper zurücktraut wegen der fremden Geister, die sich eingenistet haben. »A man sitting up in full strength and vigour, apparently in doubt as to whether he is himself or not, and asserting that his soul is at a distance.« Grubb: An Unknown People in an Unknown Land. 1911. 135.

[4] Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 514.

[5] Spencer and Gillen: l. c. 512, 515.

ewiggleichen Charakter des Unbewußten paßt[1]. Antisoziale Impulse fallen der Verdrängung anheim, doch plötzlich brechen sie wieder aus dem Unbewußten hervor. Bei den Akikuyu »If a man suddenly stabs another on the road, it is said that: it is his Ngor'o ⟨= soul⟩ which goes bad«[2]. Die entscheidende Rolle des Unbewußten in der Gestaltung der Lebensschicksale wird von den Primitiven endopsychisch wahrgenommen. Bei Eheleuten kommt es nicht auf Liebe an — sagen die Batak —, sondern darauf, daß ihre Tondi zusammenpassen. Der Tondi des einen muß die Ergänzung des Tondi des anderen sein, gewissermaßen sein Supplement. Diese, man möchte sagen chemische Ergänzung, nennt man »rongkap«. Ein Freier hat also seinen rongkap zu suchen, wobei ihm Träume, Vorzeichen und die Künste des Zauberers helfen. Das sicherste Kennzeichen, daß die Tondi eines Ehepaares zusammenstimmen, sieht man darin, daß sie Kinder bekommen[3]. Bei den Asaba ist jeder in zwei Exemplaren erschaffen und der Wiederschein des Menschen und all dessen, was er besitzt, im Lande der Geister ist der chi und dessen Eigentum. Der chi eines Mannes heiratet die chi der Frau, die er heiratet[4]. Wir wissen, daß die Umkehrung in das Gegenteil eine der Arten ist, durch welche das Unbewußte die Zensur ausspielt, Wünsche werden durch ihr Gegenteil dargestellt. Die Dajak glauben, daß das Reich der Seelen das genaue Abbild des Diesseits ist, nur findet sich dort alles in der Umkehrung, die Gegenstände stehen am Kopfe, was hier süß ist, ist dort bitter, Tag ist Nacht usw[5]. Unsere manifesten Eigenschaften beruhen immer auf Verdrängung der gegenteiligen Triebe, die im Unbewußten weiterleben. Doch nach dem Tode löst sich ja die Seele los vom Ich, das Unbewußte wird frei und so glauben die Dakota, daß die Seele eines ruhigen, wohlanständigen Menschen nach dem Tode unruhig und gefährlich wird, hingegen die Seele eines schlechten Menschen gar nicht zu fürchten ist[6], denn nichts Böses verbleibt ja in seinem Unbewußten, bei ihm ist ja alles bewußt geworden.

---

[1] Die anderen Seelen oder Seelenteile unterliegen nämlich einem ständigen Wandel in der Reinkarnation. ⟨Vgl. Näheres im »Australian Totemism«.⟩

[2] Routledge: With a Prehistoric People. 1910. 239.

[3] Warneck: l. c. 12, 48, 49.

[4] J. Parkinson: On the Asaba People of the Niger. Journ. Anthr. Inst. XXXVI. 312 bis 314.

[5] F. Grabowsky: Der Tod, das Begräbnis etc. bei den Dajaken. Internationales Archiv für Ethnographie. II. 1889. 187. Vgl. weiteres über diese Umkehrungen bei Róheim: Psychoanalysis és ethnologia. Ethnographia. 1918. 83.

[6] Dorsey: A Study of Siouan Cults. Bureau of Ethnology. Report XI. 486. Auch die verschiedenen Tendenzen des Ichs, wie etwa Aktual-Ich und Ich-Ideal ⟨Freud⟩ können in verschiedenen Seelen personifiziert werden, so in den guten und bösen Engeln des europäischen Volksglaubens oder in der Auffassung der Lushai, wonach jeder Mensch eine weise und eine dumme Seele hat und die Unzuverlässigkeit des Menschen sich aus dem Widerstreit dieser beiden Seelen erklärt. Wenn man sich zufällig den Fuß anschlägt, hat die dumme Seele zeitweilig gesiegt. I. Shakespear: The Lushei Kuki Clans. 1912. 61.

Die Seele im Traum.

Die fast eintönige Universalität, mit welcher der Primitive seine Träume als Erlebnisse seiner Seele betrachtet, scheint der bekannten ethnologischen Hypothese von dem Ursprung der Seelenvorstellungen aus dem Traume recht zu geben. Hingegen fragt Durkheim, warum der Primitive gerade diese Erklärungsmöglichkeit wählt, er könnte ja ebensogut auf irgend eine andere verfallen, z. B. daß sein Körper, er selbst in die Traumgegend entrückt wird usw.[1]. Die richtige Antwort gibt uns erst das psychoanalytische Verständnis des Traumes als Produkt des Unbewußten. Im Schlaf erfolgt ein Insichkehren der Seele, die hemmenden Einflüsse der realen Außenwelt werden ausgeschaltet und den Wünschen des Unbewußten ist eine ‹relativ› ungehemmte halluzinatorische Erfüllung gegeben[2]. Diesen Wunschcharakter des Traumes fühlt der Primitive heraus, er trachtet sich aber dieser Erkenntnis durch eine Projizierung der Wünsche auf die Traumbilder zu entledigen. Eine Dayakfrau sagt zur Entschuldigung ihres Ehebruches, sie habe es vorausgeträumt und der Traum sei ein Gebot der Götter ‹d. h. des Unbewußten›, wenn sie nicht gehorcht hätte, wäre sie wahrscheinlich verrückt geworden[3]. Ein Lengua träumte einmal, daß der englische Missionär Grubb drei Kürbisse aus seinem Garten gestohlen habe und forderte darauf von diesem eine Entschädigung. Er gibt zwar zu, daß er die Kürbisse nicht tatsächlich genommen hätte, aber — sagt er — »If you had been there you would have taken them«. ‹Die Indianer machen nämlich keinen Unterschied zwischen den Intentionen und der Ausführung eines Verbrechens, z. B. Mordes› »Thus showing — sagt Grubb — that he regarded the act of my soul, which he supposed had met his in the garden, to be really my will[4].« Im Traume verläßt die Seele den Körper — so glauben die Indianer Nordamerikas — und wandert umher, nach den Dingen, von denen sie sich angezogen fühlt, der Wachende muß sich bemühen, diese zu erlangen, damit sich die Seele nicht betrübe und den Körper ganz verlasse[5]. Was ein Indianer träumt, dazu glaubt er sich unabänderlich bestimmt, und sei es auch Mord oder Kannibalismus, er führt es aus[6].

[1] E. Durkheim: Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse. 1912. 78.

[2] Vgl. S. Freud: Die Traumdeutung. 1911. 117.

[3] E. H. Gomes: Seventeen Years among the Sea Dayaks of Borneo. 1911. 162.

[4] Barbrooke Grubb: An Unknown People in an Unknown Land. 1911. 153, 154.

[5] de la Potherie: Histoire de l'Amerique septentrionale. 1727. Nach Waitz: Anthropologie der Naturvölker. III. 195.

[6] Kohl: Kitschi-Gami oder Erzählungen vom oberen See. Bremen. 1859. ex Waitz: Ebenda. Der Indianer gibt also dem Unbewußten nach, bei den Tonga äußert sich im Wachleben schon der Widerstand »Dreams« are not generally liked by the Thongas. If something they happened to dream really takes place, it disgusts them. When a man has seen a woman several times in his dreams, especially if she were pregnant he consults the oracle. If he dreams he has relations with her he may go next day and hit her with a stick. He leaves the stick on the ground and goes

Schlaf, Traum und Erwachen sind für den Hoer rätselhafte Vorgänge, von denen man sich keine klare Vorstellung machen kann. Im Schlaf verläßt die Seele den Körper und geht spazieren, sobald sie wieder in den Leib zurückkehrt, erwacht der Schlafende. Der Traum (von ku drō »träumen«) wird drō kuku genannt und das bedeutet soviel wie »halb und halb gestorben sein«. Im Traum geht die vom Körper sich entfernende Seele in das Traumland drōewe, wo man in dem einen Augenblick etwas schaut und zu haben glaubt, was sich aber nicht festhalten läßt[1]. Der Traum wird deswegen auch »Sehen von Schatten« genannt. Diese Schatten sind aber real gedacht[2]. Der Westafrikaner deutet seinen Traum auf die Erlebnisse seiner Traumseele[3]. Im Schlaf ebenso wie im Tode verläßt die Seele den Körper und sieht die Seelen der Lebenden und Toten[4]. Pechuel-Loesche sagt über die Bafiote: »So hat schon der lebendige Mensch mit der eigenen Seele seine liebe Not. Er ahnt ihre Neigungen. Und im Schlafe merkt er erst recht, was sie eigenmächtig unternimmt. Sie fliegt wie ein Vogel. Sie schweift in die Wildnis und jagt. Sie steigt in den Kahn und fischt. Sie geht vielleicht zum Baume, wo die Placenta vergraben worden ist, mit der sie geheimnisvolle Beziehungen unterhält[5]. Sie macht sich lüstern an das andere Geschlecht, fährt in ein Tier, treibt vielerlei harmlosen oder groben Unfug«[6]. Der Südafrikaner glaubt, daß sein Schatten ihn im Traume verläßt und die Örtlichkeiten wirklich aufsucht, die er im Traume sieht, auch kann er sich mit den Schatten anderer Personen treffen und von ihnen Mitteilungen erhalten[7]. Die Nandi glauben, daß die Seele im Schlafe den Körper verläßt und daher soll ein Schlafender nicht plötzlich geweckt werden, sonst könnte es geschehen, daß die Seele den Rückweg nicht findet[8]. Die Haussa sagen, manchmal ist man bei Nacht durstig, doch zu schläfrig, um aufzuwachen und zu trinken. »This shows that his soul is suffering from thirst, and is trying to get out of his body to assuage it. On the person going off to sleep soundly the soul will leave the body and will take the shape of a bird and fly to where there is water. You often hear a

away without a word. This is done to get rid of the obsession and to prevent the dream from passing into reality. H. A. Junod: The Life of a South-African Tribe. 1913. II. 341.

[1] Vgl. Tantalus und andere Büßer in der Unterwelt als Traummotive. Boll: Oknos. Archiv für Religionswissenschaft. 1918. 151.

[2] I. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1909. 564.

[3] M. H. Kingsley: West African Studies. 1901. 170.

[4] Arthur Glyn Leonard: The Lower Niger and its Tribes 1906. 146.

[5] Der Traum als Regression in die Intrauterinlage! (Ferenczi.) Diese Träume deuten also funktional den Grundcharakter des Traumes an. (Placenta unter dem Baum = Kind im Mutterleib.)

[6] Pechuel-Loesche: Die Loango Expedition. 1907. II. 301.

[7] D. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 83.

[8] A. C. Hollis: The Nandi. 1905. 81, 82. Laut den Kagoro verlassen die Schattenseelen den Körper des Schlafenden. J. N. Tremearne: Notes on some Nigerian Head Hunters. Journal Anthropological Institute. 1912. 158.

tweet-tweet-tweet at night and you know that that is some thirsty soul«[1]. In dieser Beschreibung handelt es sich natürlich um einen urethralerotischen Weckreiz: Daher der Durst und das Fliegen. Der Boloki erklärt seine Träume als Irrfahrten der Seele[2]. Die Wadschagga bezeichnen die Seele mit dem Worte »urima«, was am ehesten dem Worte »Lebenskraft« entspricht, denn diese Seele ist an den Leib gebunden und vergeht mit dem Tode. Es ist die »Körperseele« der Wundtschen Terminologie. Aber — so fährt Gutmann fort — der Schatten des Menschen überdauert den Tod. Er allein geht in die Unterwelt hinab um dort schließlich auch zu sterben, zu vergehen. Dieser Schatten des Menschen nun, wie er im Sonnenlichte sichtbar wird, ist der, der alles im Traume Erschaute wirklich erlebt, indem ihn die Geister aufheben und an jene Orte führen, die man z. B. auf einer geträumten Reise berührt[3]. Daß es gerade die Schattenseele ist, der die Traumerlebnisse zugeschrieben werden, ist leicht zu verstehen, wenn wir der narzißtischen Natur sowohl des Traumes wie der Selbstverdopplung im Schatten ein gedenk bleiben. Die Schattenseele, das Unbewußte, äußert sich im Traume, es wird von den Geistern ⟨= die verdrängten Komplexe⟩ emporgehoben, es allein lebt in der Unterwelt des Seelischen weiter, um schließlich auch in Vergessenheit zu geraten und zu sterben. Die Karen in Hinterindien sagen, der Mensch könne im Traume nur solche Gegenden aufsuchen, wo er schon früher einmal gewesen[4]. Ist ja die Traumlandschaft häufig eine symbolische Wiederholung der pränatalen Umgebung des Menschen. Kein Dajak würde daran denken, Priester oder Schmied zu werden, wenn er es nicht früher geträumt hätte, d. h. wenn es nicht seinen vorbewußten Wünschen entspricht. So gibt z. B. einer sein Kind einem fremdem Manne zum Erziehen, weil er geträumt hatte, daß das Kind sonst sterben würde[5]. Hier werden also die verdrängten Mordimpulse in gemilderter Form realisiert — das Kind ist »weg«, d. h. so gut wie tot. Laut den Igorroten geht die Seele des lebenden Menschen, das ta' ko, ins unsichtbare Reich der Geister im Traume und bringt den Lebenden Kunde vom Jenseits[6]. Eigentlich kommen die Tagalen unseren Anschauungen vom Aufbau des Psychischen schon ziemlich

---

[1] J. N. Tremearne: The Ban of the Bori. 1914. 134, 135.

[2] J. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 261.

[3] B. Gutmann: Wahrsagen und Traumdeuten bei den Wadschagga. Globus. XCII. 1907. 166. Die Südaustralier sagen, wenn jemand in tiefem Schlafe versunken ist: »Now he is away over the water«, d. h. seine Seele ist im Jenseits. Account respecting beliefs of Australian Aborigines. Manuscript of Sailors belonging to the Wilkes Expedition. Journal of American Folklore. IX. 202.

[4] A. Bastian: Die Völker des östlichen Asiens. 1866. II. 389.

[5] Ling-Roth: The Natives of Sarawak and British North Borneo. 1896. I. 231, 232. Wenn er im Traum ins Wasser fällt, so sagt er, seine Seele sei hineingefallen und er ruft den Zauberer, um sie herauszufischen.

[6] A. E. Jenks: The Bontoc Igorot. Departement of the Interior Ethnological Survey Publications. 1905. 197.

nahe, indem sie sagen, daß die Hälfte der Seele im Traum umherwandere[1]: Wir würden etwa sagen die unbewußte Hälfte. Die Euahlayi haben außer ihren anderen Seelen noch besondere Traumseelen. Was die Traumseele sieht, das erscheint dem Träumenden. Wenn jemand die wandernde Traumseele schlägt, so spürt man Müdigkeit, und wenn man sie hindert, in den Körper zurückzukehren, dann erwacht man überhaupt nicht mehr. An der Grenze Queenslands wohnte ein Zauberer, der hatte einen Sack voll solcher abgefangenen Traumseelen und infolgedessen ist er eines der gefürchtetsten Mitglieder seiner Gilde[2]. Am Pennefather River spricht die eigene Seele zum Schlafenden im Traume, am Cape Grafton bringt die Taube der Mutter im Traume die Seele ihres Kindes[3]. Die Chane und Chiriguano in Südamerika treffen im Traume einen Toten, sie besuchen im Traume das Totenreich[4]. Die Stämme Nordwestbrasiliens glauben, daß die Seele im Schlaf und Traum den Körper verläßt und »spazieren« geht[5]. Durch das Abhetzen der zurückkehrenden Seele im Traum erklärt der Bahairi die Kopfschmerzen, die man nach zu kurzem nächtlichen Schlummer bekomme[6]. Bei den Bororo fliegt die Seele im Traum in Gestalt eines Vogels von dannen, sie sieht und hört dann vieles und, was der Erwachende berichtet, wird fest geglaubt[7]. Auch den Kulturvölkern ist derartiges keineswegs fremd, die Folklore Europas und Chinas weist zahlreiche Beispiele von den Traumfahrten der Seele auf[8]. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der Primitive endopsychisch die Wahrnehmung macht, daß er nicht ganz »Herr im eigenen Hause« ⟨Freud⟩ ist und die unbeherrschbaren Gewalten seines innersten Wesens in der Form eines schattenhaften Doppelgängers objektiviert, so wird es uns einleuchten, warum gerade das Traumleben der Herrschaft dieses Doppelgängers unterworfen ist[9].

---

[1] A. Bastian: Die Völker des östlichen Asiens. 1866. II. 389. Die Maori ⟨W. B. Baker: On Maori Poetry. Transactions of the Ethnological Society. I. 57⟩, die Aru-Insulaner ⟨Riedel: De Sluik-en kroeshaarige Rassen tuschen Papua en Selebes. 1888. 267.⟩ und die nördlichen Massim ⟨C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 734.⟩ deuten Träume als Erlebnisse der wandernden Seele.

[2] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 27, 28.

[3] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography Bull. 5. 1903. 27.

[4] E. Nordenskiöld: Indianerleben. 1912. 257.

[5] Th. Koch-Grünberg: Zwei Jahre unter den Indianern. 1910. II. 152. Vgl. bei den Karaja P. Ehrenreich: Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. 1891. 33.

[6] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 295.

[7] Steinen: Ebenda. 397. In Motlav werden nur die besonders lebhaften Träume diesen »Traumfahrten« der Seele zugeschrieben. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 249. 266.

[8] J. J. M. de Groot: The Religious System of China. IV. 2. 1901. 117. Leuba: The Several Origins of the Ideas of Unseen, Personal Beings. Folk-Lore. 1912. 152 bis 156.

[9] Vgl. Kaplan: Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse. 1917. 102. »Die transzendentale Welt — das Jenseits — wird also mit dem Unbewußten

Die Seele wäre also funktional dem Unbewußten gleichzusetzen. Woraus besteht aber unser Unbewußtes? Darauf antwortet die Psychoanalyse: Im wesentlichen aus verdrängten Wünschen und Erlebnisspuren unserer Kindheit, hier sind die archaischen Vertreter eines überwundenen Standpunktes der psychischen Entwicklung zu Hause. Das Unbewußte ist also das Infantile. Nun werden wir die Angaben verstehen, in denen die Seele als verkleinertes Abbild des Menschen oder als Kind erscheint. Eigentümlicherweise mischen sich aber noch andere Gebilde mit diesen, als wollten sie uns ermahnen, daß wir eine andere Seite der Frage nicht vernachlässigen sollen. Das Unbewußte kann ja nur wünschen, es ist Wunsch, Lustprinzip, Libido. Das ist ja die Vorstellung der Seele ihrem Ursprunge nach auch, wie wir bereits gesehen haben. Wie verrät sich das in unseren Angaben? Die Größe der Seelenmännchen wird oft als finger- oder daumengroß angegeben, sie wohnen im Finger, oder haben die Gestalt eines Fingers — und der Finger ist ja ein symbolischer Phallos[1]. In Ägypten bleibt der Ka, der seelische Doppelgänger des Menschen, ewig in kindlicher Gestalt, einerlei ob es die Seele eines Kindes oder eines Mannes ist[2]. Nach indischer Anschauung ist die Seele, die den Körper des Toten verläßt, daumengroß[3]. Jama zieht die Seele in Form eines kleinen Männchens aus dem Körper[4]. Wenn in Macassar ein Kranker im Todeskrampfe liegt, reibt ihm der Priester den Mittelfinger, um den Ausgang der Seele, der stets dort erfolgt, zu erleichtern[5]. Die östlichen Semang glauben, daß die Seele ein genaues Abbild des Menschen sei, aber rot wie Blut und nicht größer als ein Maiskörnchen[6]. Die Malayen halten die Seele für ein kleines Männchen, gewöhnlich unsichtbar, doch ungefähr von der Größe eines Daumens, welcher in Form und Proportion, ja sogar in der Gesichtsfarbe genau dem Körper entspricht, welcher sein Behälter ist[7]. Mit folgenden Worten wendet sich der malaiische Zauberer zur Seele des Kokosbaumes »Come hither, Little One, come hither, Come hither, Tiny One, come hither, Come hither, Bird, come hither, Come hither, Filmy One, come hither«[8]. Sofort wird der Sinn der Anrufung des »Kleinen« klar, wenn wir bedenken,

Die Seele und das Infantile.

Daumengestalt der Seele.

identifiziert«, S. 106: »So bedient sich die Verdrängung der animistischen Denkweise, indem das Ich als außerhalb des Ich befindlich aufgefaßt wird.«

[1] Vgl. oben über Daumen im Liebeszauber und über den Däumling der Märchen. Imago. 1921. 28. Anm. 10. 168.

[2] Guimet: Les âmes egyptiennes. Revue de l'Histoire des Religions. LXVIII. 1913. 1. Medvei: Totenkultus der Ägypter (ung.) 1917. 42. Vgl. auch die Arbeit von Monseur: L'âme poucet. Revue de l'Histoire des Religions. LI.

[3] Crawley: The Idea of the Soul. 109. 141, 144.

[4] Crawley: Ebenda. 242. Bastian: Der Mensch in der Geschichte 1860. II. 312.

[5] A. Bastian: Der Mensch in der Geschichte. 1860. II. 322.

[6] Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 194.

[7] Skeat: Malay Magic. 1900. 47.

[8] Skeat: Malay Magic. 1900. 217.

daß die »Seele des Reises«[1] auch »Kind des Reises« heißt[2]. So glauben die Eingeborenen bei Adelaide, daß die Seele ungefähr so groß sei wie ein Knabe von acht Jahren[3]. Andere sagen, die Seele sei so klein »that it might pass through a chink«[4]. Fison schreibt an Frazer: »Die Anschauung der Fijier, daß die Seele ein winziges Männchen sei, wird durch die Sitte der Nakelo beleuchtet. Man begleitet nämlich die Seele eines toten Häuptlings zum Flußufer, wo der Charon der Fijier ihn abholen soll. Am Wege schützt man die Seele mit Fächern, denn, so sagte einer dem Europäer, »His soul is only a little child«[5]. Die Huronen faßten die Seele als verkleinertes Abbild des Menschen auf[6]. Die Chukchen glauben, die Seele sei sehr klein[7]. Laut den Anschauungen der Grönländer hat der Mensch mehrere Seelen. Die größten wohnen im Larynx und in der linken Seite und seien ungefähr so groß wie ein Spatz. Die anderen leben in verschiedenen Teilen des Körpers und sind von der Größe eines Fingergelenks[8]. Bei den Giljaken hat der Mensch eine große Seele, die in ihrer Größe dem Körper des Menschen gleichkommt. Außerdem haben aber alle Menschen noch kleine Seelen, welche sich im Kopfe der großen Seelen befinden, nach deren Tod sie sich in die großen Seelen verwandeln und zu Duplikaten der gestorbenen werden. Diese kleine Seele stellt sich der Giljake als Ei vor und es ist diese kleine, eiförmige Seele, die dem Giljaken im Traum erscheint[9]. Die eiförmige Seele deutet Sternberg richtig auf den Embryo, ja, vielleicht liegt sogar eine noch weitergehende Regression bis zum Spermatozoön vor. Dann wären wir auch zur Annahme gezwungen, daß die Gleichungen Seele = das Infantile, Seele = Embryo, Seele = Sperma, Libido, alle richtig sind, nur daß jede von ihnen eine weiter zurückliegende Stufe der regressiven Begriffsbildung darstellt. Vorläufig haben wir es nur mit der ersten Stufe zu tun[10]. Der Batak sieht in seinem Sohne seinen Tondi, denn er pflanzt das Leben fort. Alle kinderlosen Menschen haben gewissermaßen keinen Tondi[11]. Dem Dayak er-

[1] Skeat: l. c. 225. Vgl. auch Spenser St. John: Life in the Forests of the Far East. 1862. I, 177, 178.

[2] Skeat: l. c. 243.

[3] E. J. Eyre: Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia. 1845. II. 346.

[4] Ch. Wilhelmi: Manners and Customs of the Australian Natives. Royal Society Transactions. Melbourne. 1862. 28.

[5] I. G. Frazer: Golden Bough ⟨zweite Ausgabe⟩. I. 250.

[6] Relation des Jesuites. 1634. 17. 1636. 104. 1639. 43. Nach Crawley: l. c. 155.

[7] W. Bogoras: The Chukchee. ⟨Jesup North Pacific Expedition.⟩ 1907. Religion. 333.

[8] Holm: Meddelelser om Grønland. X. 112. Nansen: Eskimoleben. 1903. 201, 202.

[9] L. Sternberg: Die Religion der Giljaken. Religionswissenschaft. VIII. 1904. 470.

[10] Über Seele und Embryo vgl. demnächst im »Australian Totemism«.

[11] Warneck: Die Religion der Batak. 1909. 47.

scheint die Seele als »miniature human being«[1]. In Minahassa heißt die Seele »kleiner Mann«[2] und ebenso nennen die Toradjas von Zentral-Celebes die Seele »tanoana«, d. h. »Männchen, Homunculus«[3]. Wenn wir nun einmal so weit sind und das Infantile an der äußeren Gestalt der Seele erkannt haben, so wird uns ihre hohe, schrille, piepsende Stimme[4] nicht mehr überraschen, sie deutet den Kontrast an, zwischen der tiefen Stimme des Mannes und der höheren Stimmlage des Kindes. Darin macht uns auch die Beobachtung nicht irre, daß diese schrillen Töne oft von den Zauberern hervorgerufen werden, im Gegenteil, wir werden in diesem Umschlagen der Stimme gerade die Regression ins Infantile erblicken[5]. Die Seelen reden in pfiffartigen Tönen mit den Zuluzauberern[6] und überall in Neuseeland und Polynesien sind die schrillen Töne der Toten bekannt[7]. Das Gebet der Wogulen ist ein schrilles Piepsen, wie wenn man Hühnchen heranlockt[8]. Die Stimme der Seele.

Aus einer Vergleichung der Phylo- und Ontogenese gelangen wir also zu dem Resultate, daß die narzißtisch-animistische Entwicklungsphase eine Kompromißbildung zwischen den an den erogenen Zonen haftenden libidinösen Trieben und dem Widerstande ist. Die vorwiegend auf Grundlage der diffusen Erogeneität ⟨Lustempfindlichkeit des »allgemeinen Sinnes« Wundt⟩ zustande gekommene Summierung der libidinösen Triebe ⟨Körperseele⟩ als Grundlage des Ichgefühls führt zur Bildung eines zweiten außerkörperlichen, ejizierten Ichs ⟨Eidolon, Ebenbildseele⟩. Diese ejizierten Vorstellungen und Gefühle knüpfen sich leicht an Vorstellungsinhalte an, welche von der Außenwelt objektiv gegeben sind, der Mensch, der sein Ebenbild sucht, findet es auch im Schatten, im Spiegelbild. Weil das Unbewußte durch Ersatzobjekte zu befriedigen ist, zieht der Mensch den Gegenstand seines Hasses oder seiner Liebe in das rohgefertigte Bild hinein und handelt dementsprechend. Die eigentliche Grundlage jeder Ejizierung ist aber immer eine Hemmung, entweder eine äußere oder eine innere. Eine äußere Hemmung ist z. B., daß der Feind nicht auffindbar ist, man sich also mit dem Bilde begnügen muß, eine innere Hemmung wäre der intrapsychische Wider- Zusammenfassung.

[1] Spenser St. John: Life in the Forests of the Far East. 1862. I. 179.
[2] A. C. Kruijt: Het Animisme. 1906. 13, 171. J. A. T. Schwarz: Mededeelingen van wege het Neederlandsch Zendeling Genootschap 1903. 104. Crawley. The Idea of the Soul. 1909. 115.
[3] Kruijt: l. c. 12, 66, 171, 176. Bedeutet auch Bild, Spiegelung. Vgl. zu diesen Vorstellungen Róheim: Spiegelzauber. 1919. 106.
[4] Vgl. E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 452.
[5] Vgl. Ferenczi: Krankhafte Anomalien der Stimmlage. Int. Zeitschrift.
[6] Callawey: The Religious System of the Amazulu. 1870. 265, 348, 370.
[7] Tylor: l. c.
[8] Munkàcsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény ⟨Sammlung des wogulischen Volksglaubens⟩. 1910. II.

stand ‹seinerseits wiederum ein Abkömmling der äußeren Schwierigkeiten›, welcher sich auf Grundlage der psychischen Bipolarität den positiven Libidoströmungen als Negativum entgegenstellt. Eben dieser Widerstand ist es aber, welcher die Scheidewand zwischen Bewußt und Unbewußt bildet, das, was ejiziert wird, weil es auf Widerstand stößt, sind also die Libidoströmungen, aber auch das Unbewußte. Die Seele ist das Unbewußte, die Spaltung der Welt in körperlich und seelisch entsteht aus der Spaltung des Individuums in Bewußt und Unbewußt und entspricht dem Gegensatz zwischen Realitätsprinzip ‹= Körper = Bewußt› und Lustprinzip ‹Seele, Unbewußt[1]›. Die endopsychisch wahrgenommenen Manifestationen des Unbewußten in Ahnungen und Träumen werden also richtig als Äußerungen der Seele, des Lustprinzips, aufgefaßt. Als Lustprinzip erscheint die Seele in der Däumlinggestalt ‹= Phallossymbol›. Da das Verdrängte aus Materialien der Kinderzeit besteht, hat die Seele Gestalt und Sprache eines Kindes. Nun werden wir zusehen, wie sich diese Verdopplung des Menschen der Außenwelt gegenüber verhält. Naturgemäß muß sich dem Menschen zu Liebe die Außenwelt auch verdoppeln.

[1] Daß das Bewußte in der Schulpsychologie als das Allein-Psychische aufgefaßt wird, während das Unbewußte als niedrigere Entwicklungsstufe dem Körperlichen näher steht, kann ich nicht als Einwendung gelten lassen. Denn das »Psychische« der Psychologen ist nur eine höhere Funktionsweise des Realitätsprinzips, der Notwendigkeit der Anpassung an die fremden, d. h. widerstandleistenden Körper der Außenwelt, es ist also natürlich das System Bw., welches die Welt der Realität apperzipiert, während das Unbewußte eine magisch-animistische Wunschwelt gestaltet. Siehe auch S. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 22, über den Ursprung des Systems Bw. aus der Hirnrinde, d. h. aus der Schichte, welche die Grenze zwischen dem Lebewesen und der Außenwelt bildet.

SEPARATABDRUCK aus IMAGO
Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften.
Herausgegeben von Prof. Dr. SIGM. FREUD, redigiert von Dr. OTTO RANK u. Dr. HANNS SACHS.
VII. Jahrgang, 1921. 4. Heft.
Internationaler psychoanalytischer Verlag Ges. m. b. H.

Das Selbst.

‹Eine vorläufige Mitteilung. Schluß [1].›

Von Dr. GÉZA RÓHEIM ‹BUDAPEST›.

IV. Außenseele.

Die Verdoppelung der Außenwelt.

In Peru heißt es »all things in nature had a spiritual essence or counterpart« [2]. Die Muskogee-Indianer behaupten, daß das Muster oder seelische Ebenbild jedes Körpers, auch der leblosen Gegenstände, in einer anderen Welt vorgebildet ist [3]. Die Ojibways erkennen nicht nur dem Menschen und Tieren, sondern auch dem Holze, den Werkzeugen, Geschirren, Waffen und Kleidern ein unsterbliches Etwas zu, und leben so förmlich in einer verdoppelten Welt, einer sichtbaren und einer damit koexistenten unsichtbaren [4]. Die Mentawei-Insulaner glauben, daß jedes Boot, jedes Haus seine Seele hat, und wenn die Seele ‹regat› das Boot verläßt, so verfault das Holz und das Boot versinkt. Man zeigt ihnen ein Stück Holz, dessen eine Seite schon verfault ist, während die andere von Fäulnis noch nicht angegriffen ist. Nur diese Seite hat eine Seele — sagen sie [5]. Bei den Karen hat alles seine Seele. Wenn die Seele oder »Essenz« schwindet, stirbt der Gegenstand [6]. In Westafrika hat alles seine Seele. Der Blitz, der in den Baum schlägt, tötet dessen Seele und das zerbrochene Geschirr hat seine Seele verloren [7]. Die Eskimo sagen, daß jeder Stein, Berg und jedes Werkzeug eine Seele be-

---

[1] Siehe Imago VII, Heft 1, 2 und 3. S. 1, 42 und 310.

[2] C. Markham: The Incas of Peru. 1911. 110.

[3] Ad. Bastian: Beiträge zur vergleichenden Psychologie. 1868. Anm. 1 nach Bartram.

[4] A. P. Reid: Religious Beliefs of the Ojibois Indians. Journal of the Anthropological Institute. 1873, 109. E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 479. Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. III. 199.

[5] A. C. Kruijtt: Het Animisme. 1916. 136. A. Maass: Bei liebenswürdigen Wilden. 1902. 72.

[6] Siehe Crawley: The Idea of the Soul. 1909. Nach E. B. Cross: Journal of the American Oriental Society. IV. 309—312. F. Mason: Journal of the Royal As. Soc. of Bengal. XXXIV 195—202 und auch C. J. F. S. Forbes: British Burma. 1878. 272, 273.

[7] M. H. Kingsley: The Fetish View of the Human Soul. Folk-Lore. V II, 141—145.

sitzt, und die Seelen der Grabbeigaben begleiten den Toten ins Jenseits[1]. Jeder Gegenstand hat seinen Inua ⟨Besitzer, Seele⟩[2].

Inua und Yega.

Beherrscht wird die ganze sichtbare Welt von übernatürlichen Wesen, den »Besitzern« ⟨Inua⟩[3]: »Strictly speaking, scarcely any object or combination of objects, existing either in a physical or a spiritual point of view, may not be conceived to have its inua, if only in some way or other it can be said to form a separate idea.« Gewöhnlich handelt es sich aber um den Besitzer eines Ortes oder der menschlichen Eigenschaften, so z. B. der »Eigner« eines Berges oder einer See, der »Eigner« der Kraft, des Essens. Die Seele des Toten wurde als »Eigner« seiner körperlichen Hülle betrachtet[4]. Diese »Eigner« haben auch ihre eigenen Verbote[5]. Dem inua der Eskimo analog ist z. B. der »yega« der Ten'a-Indianer. Diese machen einen lehrreichen Unterschied zwischen dem nokobedza ⟨unsere Seele, welche dem Körper am nächsten ist⟩, und der äußeren oder sekundären Seele d. h. »Yega«. Während aber nur der Mensch eine innere Seele hat, sind auch viele Tiere, Pflanzen, leblose Gegenstände im Besitze von Yega. Yega bedeutet eigentlich »Schatten, Bild«[6]. Bei den Menschen hat das Individuum einen Yega, bei den Tieren die Gattung[7].

Die hervorstechendste Eigenschaft dieser Geister aber ist, daß sie eigentlich nicht so sehr »an sich«, da sind, sondern zur Erklärung einer ganzen Reihe von Verboten dienen. Der Yega ist der Geist, der Unbill, welche seine Schützlinge erlitten haben, rächt. Man scheut sich, einen Menschen zu töten, nicht nur in Anbetracht der Strafe, sondern auch aus Furcht vor seinem Yega. Wenn man aber ein kleines Stück von der Leber des Ermordeten ißt, hat man es nur mehr mit den menschlichen Rächern zu tun[8]. Yegas besitzen auch eine ganze Reihe von Tieren, hauptsächlich solche, die von den Ten'a des Fleisches oder der Felle wegen gejagt werden.

---

[1] Fr. Nansen: Eskimoleben. 1903. 199.

[2] F. Boas: The Central Eskimo. VI. Report of the American Bureau of Ethnology. 1884/85. 591.

[3] Rink ⟨siehe unten⟩ sagt: inua, von »inuk« = Mann, Besitzer, Bewohner. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. XVIII. Report, Bureau of Am. Ethn. 1899. 423, übersetzt inua mit Schatten, Seele.

[4] H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1875. 37.

[5] Paul Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 137.

[6] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos. 1911. 98, 99.

[7] Jetté: Ebenda 101.

[8] Im Mörder wohnt ein Dämon und dieser verläßt ihn nur, wenn es ihm gelingt, am dritten Tag nach dem Mord vom Blute seines Opfers zu trinken. W. H. Brett: The Indian Tribes of Guiana. 1868. 359. Die Chukchen und Koryaken glauben, daß die Geister besonders die Leber des Menschen gern essen. W. Jochelson: The Koryak. Mem. Am. Mus. Nat. Hist. Vol. VI. P. I. 1905, 119. Der Bluträcher saugt Blut von seinem Opfer. Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 481. Nach dem Tode des Urvaters erfolgt die Identifikation auf der oralen Stufe. ⟨Siehe Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921.⟩

Hier straft natürlich der Yega nicht das Töten des Tieres, sondern nur irgend ein Vergehen bei der Bestattung. Es ist gar keine Übertreibung, wenn wir den Yega als eine Objektivierung des Tabus auffassen: sonst hätte es keinen Sinn, daß der Seeotter und der Schwanz des Seeotters besondere Yega haben[1]. Am meisten gefürchtet wird der Yega des Bären: mit anderen Worten, die strengsten Tabus haften an diesem Tier. Weiber dürfen vom Fleisch nicht essen[2], sonst ist »lękeh« für den Jäger, der das Tier erlegt hat, die Folge. »Lękeh« bedeutet »Scheu«, d. h. die Tiere meiden den Jäger, ‹sonst scheint es, als ob die Tiere sich gerne dem Menschen zum Töten anbieten würden›[3] und dies ist die übliche Strafe der Yega. Der Name des Tieres darf von den Weibern nicht ausgesprochen werden, statt dessen sagt man kāka, d. h. »Tier« oder kę »die Sache«. Den schwarzen Bären heißen sie »das schwarze Ding« und es ist verboten, das Bärenlied in Gegenwart der Weiber zu singen. Auch geographische Namen, in denen das Wort »Bär« enthalten ist, werden abgeändert[4]. Der Yega des Otters besteht darin, daß die Frau nicht eine Minute untätig sein darf, während ihr Mann der Otterjagd obliegt: sie identifiziert sich hierin bezeichnenderweise mit dem Otterweibchen ‹Jagen, Töten = Koitieren, das gejagte Tier = die eigene Frau›, welches als Muster des Fleißes gilt[5]. Dem Karibou gehört ein Yega, welcher mit den Generationsorganen in Verbindung steht: Mehr war über diese Frage nicht in Erfahrung zu bringen[6]. Der Moschusochs hat nur in der Brunstzeit, wo sein Name nicht ausgesprochen werden darf, einen Yega. Beinahe alle Tiere haben den Yega, daß man die Knochen den Hunden nicht hinwerfen darf, man wirft sie in den Fluß, damit dasselbe Tier wieder auferstehe[7]. ‹Mutterleibssymbolik.› Verschiedene Gegenstände und Pflanzen haben auch ihre Verbote, d. h. Yega[8]. Am merkwürdigsten ist es aber, daß auch eine einzelne

[1] Jetté: l. c. 604.

[2] Weiber dürfen kein Bärenfleisch essen. Aladár Bán: A medvetisztelet a finnugor népeknél. ‹Der Bärenkult der Finno Ugrier.› Ethnographia. 1913. 213, 222. A. Montefiore: Notes on the Samoyads of the Great Tundra. Journ. Anthr. Inst. 1894. 404. Munkácsi: Vogul Népköltési Gyüjtemény. ‹Sammlung der Volksüberlieferungen der Wogulen› IV. 1897. 415. Teit: The Lillooet Indians. Jesup North. P. E. II. 1906. 296. Sternberg: Die Religion der Giljaken A. R. W. VIII. 458.

[3] Vgl. J. Jetté: On Ten'a Folk-Lore. Journal of the Royal Anthropological Institute. XXXVIII. 1908. 342. Wenn ein Bär dem Giljaken zur Beute fällt, so geschieht es nur deshalb, weil der Bär es selbst wünscht. Sternberg: l. c. 249.

[4] Vgl. Bán: A medvetisztelet a finnugor népeknél. Ethnographia. 1913, 215.

[5] Jetté: l. c. Wird sie untreu, so kann sich der Mann rächen, indem er das erlegte Tier zerquetscht: dann muß sie auch sterben. l. c. 607. Die ätiologische Sage zu den Jagdgebräuchen erzählt von einem Jäger, der ein Otterweibchen zur Frau hatte. l. c. 605.

[6] Jetté: l. c. 608.

[7] Jetté: l. c. 609.

[8] Jetté: l. c. 613, 614.

Handlung einen Yega haben kann. »Actions with a yega do not differ essentially from the spells or charms, save for the accidental fact that in connection with the latter no yega is mentioned, whilst in the former, its existence and intervention are explicitly admitted.« Wenn man z. B. Kinder mit Hundefleisch oder Exkrementen von Hunden füttert, damit sie stark werden, ist das eine Handlung mit einem Yega[1]. »Es steckt etwas dahinter«, würden wir etwa sagen. Dieser Zug des Yegaglaubens, daß er sozusagen aus den Verboten hervorwächst, findet sich auch, wenn auch nicht in so ausgeprägter Form, bei anderen Naturgeistern. Bei den Chukchen haben nur größere materielle Einheiten der Natur wie z. B. Berge, Wälder, Flüsse oder einzelne Tiergattungen, Pflanzenarten ihre eigenen »Eigner«. Die Birke hat keinen solchen Schutzgeist, darum wird sie auch von den Menschen ohne jegliche Scheu, ganz wie ihresgleichen, behandelt[2]. Die Besitzer der Seen, Flüsse und Buchten hegen Abscheu gegen Eisen, darum bleibt der Erfolg beim Fischfang aus, wenn ein Eisenwerkzeug ins Wasser fällt[3]. Bogoras glaubt, die Vorstufen zur Entwicklung des Begriffes der »Eigner« nachweisen zu können. Zuerst wäre alles in der Umwelt, ohne Unterschied der Form und Eigenschaften, dem Primitiven genau so belebt erschienen, wie er selbst. Der zweite Schritt wäre, daß irgend ein Zug eingebildeter Menschenähnlichkeit notwendig wäre, um z. B. den Felsen zu personifizieren. Danach käme die dritte Stufe: die Objekte der Außenwelt sind zweimal da, einmal in ihrer sichtbaren Gestalt und dann in menschenähnlicher Form, als menschliche Wesen. Dann kommt man zur Schlußfolgerung, daß das Menschenähnliche am Objekt eine innere, unsichtbare Qualität, ein Genius des Objektes sei, während das Sichtbare bloß eine Hülle dieses Geistes darstelle. Tiere sind auf dieser Stufe Menschen, die sich ein Tierfell angezogen haben. Zuletzt löst sich dieses »Innere« ganz vom Objekt los und wird ein freischaltendes Wesen, dem das Objekt nur mehr als Eigentum gehört[4]. Wir glauben jedoch, daß wir in dieser Allbelebung der Natur, welche hier zum Ausgangspunkt der Entwicklung gemacht wird, schon einen Sekundärvorgang zu erblicken haben. Durch den ersten großen Verzicht, welcher dem Menschen auferlegt wird, durch den Verzicht auf die Intrauterinlage, wird Angst entbunden und diese Angst ist die erste Relation des Individuums zur Umwelt, ja diese Umwelt entsteht endo-

[1] Vgl. Jetté: l. c. 614.

[2] W. Bogoras: The Chukchee. II. Religion. J. N. P. E. VII. 1907. 285.

[3] Bogoras: l. c. 493. Genau so verbietet der Yega der Fische bei den Ten'a den Gebrauch von Eisen. Jetté: l. c. 612. Vgl. Goldziher: Eisen als Schutz gegen Dämonen. A. R. W. X. 40—46. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 225—236. Ferner auch Róheim: A varàzserő fogalmànak eredete. (Ursprung des Manabegriffes.) 1914. S. 140. Anm. 5. Ebd. Über Yega und Ähnliches.

[4] W. Bogoras: The Chukchee. II. Religion. 278. 279. Derselbe: The Folklore of Northeastern Asia. American Anthropologist. IV. 1902. 582—585.

psychisch erst aus der Hemmung und Angstverwandlung der Libido. Solange die Libido auf keine Hindernisse stößt, gibt es kein Realitätsprinzip, keine Notwendigkeit der Anpassung und daher auch keine Apperzeption der Außenwelt. Die Allbelebung ist eine sekundäre Libidinisierung der von der Außenwelt entbundenen Angst, sie ist eine narzißtische Libidinisierung des Alls[1]. Man darf nicht vergessen, daß bei dieser Allbelebung der Hauptunterschied ‹belebt-unbelebt› zwischen dem Menschen und seiner Umwelt schwindet, ferner auch, daß die erste Umwelt des Menschen ‹Mutterleib›, die eine belebte und ihm vollkommen homogene ist, hiedurch als wiederhergestellt erscheint[2]. Nach dem Glauben der Tschuktschen können die Gegenstände[3] genau so handeln, reden und alles tun wie die Menschen. »Of such objects the Chukchee sometimes say that they are gêti'nvilênat ‹»having a master«› but more often they call them geguli'linet ‹»having a voice«›[4] implying that they are endowed with life, which, however is not separable from them.« Es liegen Berichte über Visionen der Schamanen vor, deren einer lautet: »Am steilen Ufer des Flusses ist Leben. Dort ist eine Stimme und sie redet laut. Ich sah den ‚Herrn' der Stimme und sprach mit ihm. Er unterwarf sich mir und opferte mir usw.« Alles, was besteht, lebt. Die Lampe geht herum. Die Wände des Hauses haben auch ihre Stimme. Sogar der Nachttopf hat ein eigenes Land und Haus. Die Felle, die in den Säcken schlafen, sprechen bei Nacht usw.«[5] In einem anderen Bericht heißt es, daß die Felle, die zum Verkauf schon aufgestapelt sind, einen besonderen »Eigner« haben. Bei Nacht verwandeln sie sich in Renntiere und gehen auf und ab. Ebenso sind auch gewisse Schwämme »ein eigener Stamm«. Jäger scheuen sich davor, junge Füchse aus ihren Löchern herauszugraben, weil die Füchse »einen eigenen Haushalt« besitzen und sich vermöge ihrer häuslichen Zaubermittel rächen könnten. Alle wilden Tiere haben nämlich ihr Land, wo sie in menschlicher Gestalt genau wie die Menschen leben[6]. Den »Eigner« oder »Herrn« eines Gegenstandes nennen die Koryak e'tin. Sie opfern dem Meere oder dem »Herrn des Meeres«, wobei sie sagen, das sei dasselbe. Daneben haben sie noch eine verschwommene Vorstellung über die apa'pel ‹a'pa bedeutet in einem Dialekt Vater, in einem anderen Großvater›. Das sind Berge und Felsen oder Geister der Berge und Felsen,

[1] Treffend bemerkt Eisler: »Wir haben demnach im Naturgefühl ein Negativ des Größenwahns zu erkennen«. Über einen besonderen Traumtyp. Imago VI. 1920. 343.

[2] Siehe jetzt auch Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psycho-Analysis. 1921. II. 164.

[3] Bogoras sagt »alle Gegenstände«. Dies dürfte nicht ganz stimmen, denn sonst wäre doch keine besondere Bezeichnung für belebte Gegenstände da, um sie von den unbelebten zu unterscheiden.

[4] Vgl. oben über die magische Bedeutung des Hauches und der Stimme.

[5] Bogoras: l. c. 281. Vgl. L'oiseau bleu von Maeterlinck.

[6] Bogoras: 281–285.

denen man opfert und die den Jäger beschützen[1]. So wie die volle Verdopplung des Menschen nur eine Weiterbildung von verschwommeneren Vorstellungen über die »Essenz« der erogenen Körperteile ist, läuft auch bei den Objekten der Außenwelt eine parallele Entwicklung vom Objekt zur vollen Verdopplung des Objektes ab. »There are some cases in which the invisible living essence of an object offers itself to a person as his guardian.« In einer Sage bläst ein Stein auf einen Menschen. Anfangs fürchtet er sich, dann nimmt er ihn aber nach Hause als Amulett und nennt dieses »seine Frau«[2]. Hier ist also die primäre Haß- ⟨und Angst-⟩ Einstellung und die nachrückende Libidinisierung der Außenwelt ganz manifest. Die Vorstellung der »Besitzer« der Gegenstände ist noch weiter ausgebildet bei den Yukaghiren, hier haben nicht nur ganze Klassen von Objekten, sondern auch einzelne Gegenstände ihre »Besitzer« ⟨Pogil⟩[3]. Bei den Giljaken wird alles auf den Menschen zurückgeführt. Alles in der Natur Sichtbare ist bloß die Form, in welche sich ein Gott — ein Mensch hüllt[4]. Die Berge, der Ozean, die Klippen, die Bäume, die Tiere sind eben nur die Maske, unter welcher sich die Götter vor dem neugierigen Blick des Menschen verbergen. Stellt aber einmal die sichtbare Natur nur die Maske dar, so ist es natürlich der Wunsch des Giljaken, sich an das geringste Anzeichen von Ähnlichkeit mit dem menschlichen Körper oder seinen Teilen zu klammern, um die darunter verborgene menschliche Gestalt zu enthüllen[5]. Daß es der Wunsch des Giljaken ist, überall menschenähnliche Wesen wiederzufinden, trifft wohl den Kern der Sache. In diesem Sinne ist wiederum das »Unheimliche« das Heimliche ⟨Freud⟩, denn der Mensch belebt die Gegenstände der Umwelt, da er sich in einer unbelebten Umwelt zunächst nicht heimlich fühlen kann. Er kommt ja aus einer lebenden und libidobesetzten Umwelt ⟨Uterus⟩. Zunächst ist es die völlig verschiedene, nicht bloß Lust, sondern auch Unlust spendende Umwelt, die grauen- und furchterregend wirken muß. Die Allbelebung ist also ein primitiver Anpassungsversuch und erst, nachdem diese voll und ganz gelungen ist, kann die »Belebung« ⟨Libidobesetzung⟩ den schon vertraut gewordenen Objekten wieder entzogen werden. Auf dieser Stufe wirkt dann die regressive Wiederkehr dieses ursprünglichen Anpassungsversuches, die Belebtheit des Unbelebten als »unheimlich«, sie mahnt gewissermaßen eben an die Unlust vergangener Zeiten, als deren Heilmittel sie ursprünglich entstand. Es ist ein uns wohlbekannter Entwertungsversuch, wenn der Giljake Form und Größe eines Tieres als etwas Scheinbares abtut. Ihm ist eben jedes Tier tatsächlich ein wirkliches menschenähnliches Wesen, ja

[1] W. Jochelson: The Koryak. Religion and Myths. 1905. 30.
[2] Jochelson: l. c. 118.
[3] Jochelson: l. c. 119.
[4] L. Sternberg: Die Religion der Giljaken. A. R. W. VIII. 244.
[5] Sternberg: l. c. 246, 247.

sogar ein ebensolcher »Giljake« wie er selbst, aber noch mit Vernunft und Kräften begabt, die oft diejenigen des Menschen übertreffen[1]. Diese Tiere sind ihrerseits wiederum die Untergebenen der »Herrn« der verschiedenen tierischen Gattungen oder Elemente. So gibt es einen Tolyś, Herr des Meeres, einen Palyś, Herr der Berge, die vollkommen den bisher behandelten »Eigner-Gestalten« entsprechen. Jedes Gebiet, ja sogar jedes Flüßchen hat seinen »Herrn«, der für die ihm nächsten Giljaken Sorge trägt[2]. Bei den Jakuten heißen diese »Besitzer« der Elemente iĉĉi. Hier sind es gerade die unbedeutenden Gegenstände, die solche »Besitzer« haben[3]. Auch den Jakuten sind die Geister der Elemente menschengestaltige Wesen. So erscheint z. B. der Geist des Feuers auf einem Herde, wo keine Opfer dargebracht werden, als kleines abgemagertes Männchen[4]. Jeder Burjäte hält es für seine Pflicht, sobald er speist, dem Herrn des Feuers einige Stücke zuzuwerfen oder beim Trinken einige Tropfen des Getränkes in die Herdasche zu träufeln. Sie haben einen »Herrn« und eine »Herrin« des Feuers[5]. Chara-morineschin ist der »Herr des schwarzen Pferdes«. Einst war er ein Burjäte, der wegen seiner großen Körperkraft zum Rang einer Gottheit erhoben wurde[6]. Chozain, d. h. Wirt, heißen diese Geister im russischen Volksglauben und auch bei den uralaltaischen Völkern in Sibirien und Rußland. In einer ukrainischen Sage erscheint einem, der gegen ein Verbot beim Anmachen des Feuers verstößt, der »chozain« des Feuers[7]. Bei den Lappen ist der Pert-chozin, der Feuer-Herr, ein vergöttlichter Ahne[8]. Die Berglappen verehren die Luot-chozin, d. h. Wirtin der Renntiere. Sie ist ganz von menschlicher Gestalt, nur ihr Gesicht ist behaart wie bei den Renntieren. Der Metc-chozin ist der Wirt des Waldes[9]. Bei diesen Völkern des nördlichen Eurasiens wuchern diese Naturgeister so üppig, daß wir ganze Serien unterscheiden können, die an nationale Grenzen gebunden sind. Neben den schon erwähnten »Eignern«, »Besitzern«, »Wirten«, aber eigentlich ihnen wesensverwandt, sind zunächst die

[1] Sternberg: l. c. 248.
[2] Sternberg: l. c. 252, 253.
[3] W. Jochelson: The Koryak. 1905. 119.
[4] Priklonski: Jakûtski narodnia pověri. Živaja Starina. 1890. II. 170. Vgl. Priklonski: Totengebräuche der Jakuten. Globus LIX. 85.
[5] L. Stieda: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus LII. 250, 251. Vgl. auch Genest: Die Burjäten. Ebenda 13, 14.
[6] L. Stieda: l. c. 251. Über ähnliche Feuergeister der Burjäten, Jakuten und Ukrainer vgl. St. Cziszewski: Ognisko. 1903. 24.
[7] M. K. Vasiljev und J. Th. Sumcov: Antropomorficeskija predstavlenija vo Vjerovaniach Ukrainskago Naroda Etnograficeskoje Obozrjenie. 1892. IV. 160.
[8] Charuzin: O noidach u drevnich i sovremennich Loparej. Etnograficeskoje Obozrjenie. 1889. 59. Bei den Zürjänen wohnt der »Domovoj«, der Hausgeist (Ahnengeist) nicht in einem Haus, in dem kein Herd ist, also z. B. nicht in den Hütten der Jäger. N. W. Kandinski: Materiali po Etnografii Sysolskich i Viĉegodskich Zürjan. Etnograficeskoje Obozrjenie. 1889. II. 108.
[9] Charuzin: l. c. 60.

»Menschen«. Bei den Eskimo ist auch sprachlich kein Unterschied, beide Übersetzungen sind zulässig: der »Inua« eines Berges ist der Mensch, beziehungsweise »Eigner« des Berges. Die Giljaken sprechen von »Himmelsmenschen«[1], die Wotjaken haben »Wald«- und »Wassermenschen«[2], die Zürjänen[3] und die Meschi im Kaukasus den Waldmenschen[4]. Über die »Wassermenschen« bei den finnisch-ugrischen Völkern handelt die Studie von Holmberg. Seine Ansicht über diesen Gegenstand faßt er folgendermaßen zusammen: »Bei meinen Forschungen über die wotjakische Religion bei den Wotjaken selbst wurde meine Aufmerksamkeit durch den Umstand gefesselt, daß sie einen auffallenden Unterschied zwischen zwei Arten von Gottheiten machen, deren eine regelmäßig murt ‹»Mensch«›, die andere mumi ‹»Mutter«› genannt wird. Die murt-Geister, die, wie schon aus dem Namen hervorgeht, in der Phantasie der Wotjaken stets in Menschengestalt auftreten, denkt man sich außer als Bewohner des Heims ‹»Hausmensch«, »Viehhofmensch«, »Riegenmensch«› auch als solche des Waldes ‹»Waldmensch«› und des Wassers ‹»Wassermensch«›. Nach der Ansicht von Holmberg, der hierin Kaarle Krohn folgt, sind diese »Menschen« aus den Geistern der Verstorbenen abzuleiten[5]. Die »Mütter« hingegen ‹»Sonnenmutter«, »Erdmutter«, »Donnermutter«, »Flußmutter«› sind echte Naturpersonifikationen, die Gegenstände selbst und nicht menschenähnliche Wesen[6]. Sollen wir nun diese Beobachtung des Ethnographen analytisch beleuchten, so drängt sich uns die Annahme auf, daß die fehlende Menschenähnlichkeit der Mütter schon als Verdrängungsprodukt zu verstehen ist.

Kinderhöhlen und Kinderbrunnen.

Auf einer bedeutend primitiveren Stufe ist die Natur nämlich von mütterlichen Genitalien erfüllt. Die Miaotze, eine vorchinesische Bevölkerungsschichte in der Provinz Kanton, glauben, daß die Kinderseelen in einem Garten leben und, wenn die Frauen unfruchtbar sind, dort von Geistern zurückgehalten werden, die man Blumengroßvater und Blumengroßmutter nennt. Um diese zu bewegen, die Kinderkeime herauszugeben, wird die Zeremonie des »Blumenanbetens« vollzogen[7]. Bezeichnend ist die Vorstellung der Hidatsa.

[1] Sternberg: l. c. 253.

[2] Yrjö Wichmann: Wotjakische Sprachproben. Journal de la Societé Finno Ougrienne. XIX. 59. 120.

[3] Kandinski: Materiali l. c. 108.

[4] A. Chachanov: Meschi. Ethnograficeskoje Obozrjenie. 1891. II. 13.

[5] U. Holmberg: Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker. 1913. 13, 225.

[6] U. Holmberg: l. c. 13.

[7] Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I. 788. Bericht des Missionärs Krósczyk. Angeführt von Reitzenstein: Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis. Ztschr. f. E. 1909. 671. Wenn eine Frau kinderlos ist, so adoptiert sie ein Mädchen aus fremder Familie, dadurch hofft sie, auch eigene Kinder zu bekommen. Jede Frau wird nämlich in der Geisterwelt von einem Baum vertreten. »As, in this world, men graft one tree by the shoot of another and thus have the desired fruit, the Chinese have devised the astute expedient of

Bei ihnen heißt eine Höhle am Knife River »Makadistati«, d. h. »Haus der Kinder«. Der Eingang der Höhle ist nur spannenweit ⟨Vagina⟩, nach dieser Höhle pilgern die unfruchtbaren Frauen, um sich von hier aus Kinder zu holen. In der Höhle halten sich die Kinder als winzig kleine Wesen auf ⟨Spermatozoen, Kinderkeime⟩[1]. Wenn das Ehepaar bei den Zuni ein Mädchen wünscht, so gehen sie zum »Mutterfelsen« auf der Westseite des »Korn-Berges«. »The base of this rock, is covered with symbols of the a sha ⟨vulva⟩ and is perforated with small excavations«. Ein ganz klein wenig vom Felsen wird von der Frau in eine winzige Vase abgeschabt und diese wird dann in eine der Höhlungen des Felsens gelegt[2]. Die kleine Vase in der Höhle des Mutterfelsens ist natürlich die Tochter im Leibe der Mutter. Für die australischen Parallelen, die zur tiefergehenden Erklärung des ganzen Vorstellungskreises eigentlich ausschlaggebend sind, sei vorläufig auf Hartland verwiesen[3], da ich darüber an anderer Stelle handeln werde ⟨im »Australian Totemism«⟩. Aber auch in Europa ist Analoges vielfach belegt, wenn es auch unter den Kulturvölkern nur mehr die Kinder sind, die noch in der infantilen Vorstellungswelt ihrer Steinzeitahnen leben. So kommen die Kinder in Leobschütz aus dem Krählteichel, in Ohlau aus dem Schwarzbrunnen, in Zobten aus einem jetzt mit einer großen runden Steinplatte bedeckten Brunnen im Osten der Stadt, kurz aus dem Wasser, an dem oder in dessen Nähe der Geburtsort liegt[4] ⟨Fruchtwasser⟩. In Köln sitzen im Kunibertsbrunnen die

---

adopting a child into a childless family, hoping that thus there will in due time be flowers on the flowerless tree in the spirit land, representing the barren wife and if so, she will be sure to have children.« Eine andere Zeremonie zur Erzielung von Fruchtbarkeit heißt »changing the flower-vase«. Jemand muß ins Jenseits gehen »and change the earth in the vase, which has the flower tree which represents the particular wife in question«. J. Doolittle: Social Life of the Chinese. 1866. I. 113. 114. Zur Blumensymbolik vgl. C. G. Jung: Konflikte der kindlichen Seele. Jahrbuch II. 1910. Kinder werden auch aus dem »Kindersaal« eines Tempels geholt. G. M. Stenz: Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs. Veröffentl. des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. I. 1907. 68.

[1] J. O. Dorsey: A. Study of Siouan Cults. Bureau of American Ethnology. Report. XI. 516. Vgl. Th. Reik: Völkerpsychologisches. Intern. Ztschr. f. Psychoan. 1915. III. Die Höhle oder das Innere des Berges ist sowohl als Aufenthaltsort der Kinderseelen wie auch als Wohnsitz der bösen Geister häufig. In letzterem Falle ist eben die Uterusübertragung auf die Natur mißlungen und Umwertung der Höhlengeister zu bösen Geistern ist eben als Symptom des Widerstandes gegen die Uterusregression ⟨die ja dem Tode gleichbedeutend ist⟩ aufzufassen. ⟨Vgl. die Vorstellung der Höllenqualen der Embryo im Mutterleib. E. Abegg: Der Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa. 1921. 93.⟩ Die Uterussymbolik muß natürlich durch die Höhlenwohnungen der Ahnen eine bedeutende Festigung erfahren haben, wie sie anderseits eben als unbewußte Ursache bei der Wahl jener Höhlenwohnungen in Betracht kommt. Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psychoanalysis. 1921. 164, 168.

[2] M. C. Stevenson: The Zuni Indians. XXIII. Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1904. 293.

[3] E. S. Hartland: Primitive Paternity. I. 1909. 237.

[4] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. X. 180.

ungebornen Kinder um die Mutter Gottes herum, die ihnen Brei gibt und mit ihnen spielt[1]. Auf dem Heinzelberge bei Zell steht die Mariarastkapelle, aus der die neugeborenen Kinder geholt werden. Hinter dieser Kapelle findet sich ein Brunnen. Von der Kapelle selbst wird folgende Sage erzählt: Über ihr stand einmal ein uralter Baum. Als man ihn umhackte, hörte man aus ihm eine klägliche Stimme erschallen, denn die Mutter Gottes war in dem Baum[2]. Im Rheinischen erzählt man den neugierigen Kindern, daß die Kinder von einem Teiche, Brunnen oder einer Pfütze, oder auch von schweren, im Waldesgrün verborgenen Felsen herkommen[3].

Die Naturdämonen und das Fremde.

Wenn wir von der Tatsache der Geburtsangst ausgehen, die als Reaktionsbildung auf eine dem Individuum abgerungene Verzichtleistung aufzufassen ist, so werden wir hier einen Versuch erblicken müssen, den ursprünglichen Zielpunkt der regressiven Tendenzen nach außen zu kehren und eine Fixierung an die Umwelt durch projizierte Ersatzobjekte des mütterlichen Genitales zu erreichen. Je weiter dieser Heilungsversuch fortschreitet, in um so entlegenere Gebiete wird die bei der Geburt entstehende Angst, in um so entlegenere Gebiete werden ihre Vertreter, die bösen Dämonen, verlegt. Diese Angst vor dem Unbekannten ist wohl auch eine der Quellen des Nationalgefühls, welches sich ja bei den Primitiven hauptsächlich in dem Haß gegen und Angst vor den »wilden Schwarzen«, d. h. den Eingeborenen solcher Stämme, mit denen der Stamm keine freundlichen Beziehungen unterhält, äußert. Da der Haß die älteste

[1] Wuttke: Volksaberglaube. 28.

[2] J. V. Zingerle: Sagen aus Tirol. 1891. 16, 17.

[3] A. Wrede: Rheinische Volkskunde. 1919. 107. Über den Ursprung der Kinder im europäischen Volksglauben vgl. außer den schon erwähnten Arbeiten von Hartland ⟨siehe auch desselben Verfassers: The Legend of Perseus. I—III. 1894⟩. Reitzenstein und auch P. Saintyves: Les Vierges Méres. 1908: die Umfrage von O. Schell: Woher kommen die Kinder? Urquell. 1893. 224 u. f. Die Kinder werden aus Höhlen, aus dem Wald, Baum, Brunnen oder Teich gebracht. Frau Holle hütet die Seelen der ungeborenen Kinder in den Hollenteichen. Wuttke: Sächsische Volkskunde. 1903. E. Mogk: Sitten und Gebräuche. 331. Über Brunnerursprung vgl. D. Mc. Kenzie: Children and Wells. Folk-Lore. XVIII. 1907. 274, 275. Zur Bedeutung des Brunnens: »Nur jener Brunnen ist heil, in welchem eine Kröte ⟨= Uterus, Embryo⟩ sich aufhält.« Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 1858. II. 171. Nach französischem Volksglauben findet man die Knaben im Garten unter den Kohlblättern, die Mädchen unter einem Rosenstrauch. P. Sebillot: Le Folklore de France. 1906. III. 474. Nicht weit von dem Brunnen der heiligen Sabina, welche den Frauen zu einem Mann verhilft, ist der »pierre de Kerlinkin«, ein fünf Meter hoher Monolith, aus dem die Kinder kommen. In Ormont heißt eine solche Felsengruppe, wo die ungeborenen Kinder verweilen »Château des Fées«, in Belfort »Roche de la Miotte« daher sich die Einwohner dieser Ortschaft überhaupt »Enfants de la Miotte« nennen. Sebillot: l. c. I. 334. Vgl. auch die Uterussymbolik in den poetischen Landschaftsschilderungen. M. J. Eisler: Über einen besonderen Traumtyp Imago. VI. 323. J. W. Preger: Note on William Blake's Lyrics. The Internal Journal of Psycho-Analysis. I. 1920. 196. Zu diesem Abschnitt über Naturgeister überhaupt ist die Arbeit von Eisler heranzuziehen, ferner Sachs: Über Naturgefühl. Imago. I. 2. und die interessanten Ausführungen von Dr. Radó in der Dezembersitzung ⟨1920⟩ der Budapester Ortsgruppe ⟨Diskussion⟩.

Relation zum Objekt ist, so muß dieser Haß eben in der Außenwelt untergebracht werden und je größere Kreise die Libidinisierung der Welt um sich zieht, desto weiter ab liegt das Reich der Dämonen. Die Dämonen ⟨d. h. die Angstvorstellungen⟩ sind nun einmal jedenfalls da; hat das nicht introjizierte Gebiet eine menschliche Bevölkerung, so wird eben diese zu Dämonen in den Vorstellungen des Stammes[1]. »The practice of magic, or the belief in the harmful magic of others, pervades the daily life of the aborigines. Either it is the baleful influence of a stranger, or, . . . , of a man of the other class, or of one of the other sex or, . . . of some tract of country acting injuriously on strangers« ⟨Narzißmus der kleinen Unterschiede: Freud⟩. Eine solche besonders angstbetonte Landschaft existiert zwischen dem La Trobe River und dem Jarra River. In Gippsland spricht man von dieser Gegend als Wea-wuk, »Schlechtes Land«, wohingegen die Kulin es »Marinebek«, also »Vorzügliches Land« nennen, ein Beispiel der ambivalenten Besetzung einer Vorstellung, da ja beide Stammesgruppen die Besitzer einzelner Teile dieser Strecke sind. Der Teil des Schlechten ⟨Vorzüglichen⟩ Landes, welcher nach Gippsland hinüberreicht, gehört den Brataua- und Brayaka-Horden der Kurnai. Wenn nun ein Kurnai aus einer anderen Horde zu Besuch kommt, muß sich einer von den Einheimischen seiner annehmen. Er darf sich weder mit Speise, Trinkwasser noch Unterkunft versorgen, das alles hat sein Vormund für ihn zu tun. Bevor er ins Innere vordringt, muß er die Landessprache erlernen. Wenn sein Vormund das Lager ver-

[1] Die Watchandie haben große Angst vor dem Bosheitszauber der nördlich wohnenden Angardie. A. Oldfield: The Aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological Society. III. 240. Nach einem Todesfall wird der erste Fremde, den man trifft, niedergemetzelt. J. Mathew: Eaglehawk and Crow. 1899. 123. »Strangers invariably look on each other as deadly enemies.« Edward M. Curr: The Australian Race. I. 1886. 64. »Die Landgeister heißen ‚Manoin' und wohnen im Walde als Geister oder auch boshafte Zauberer, die durch böse Geister besessen sind.« A. Bastian: Der Papua des dunkeln Inselreichs. 1885. 25. »Vadavada are creatures who frequent the bush. They connect a sudden attack of illness with an evil spirit whom they call Vata — supposed to live in the bush. — But the same name appears to have been applied to predatory bushmen who might fall upon and kill a wandering Koita, as well as to certain non human beings.« Manche hielten sie für Dämonen, manche für Zauberer der benachbarten Koiari. C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 187. Nopitu heißt der Dämon und der vom Dämon besessene Mensch. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 153. »The sorcerers victim is nearly always a member of another community.« Robert W. Williamson: The Mafulu. 1912. 276. Die Aryer nannten die primitive Urbevölkerung Indiens Dämonen. G. L. Gomme: Ethnology in Folklore. 1892. 47. Krankheit rührt von stammesfremden Zauberern her. R. Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 110. »It was held that almost all deaths were due to the magic of Basilaki folk or other strangers, and it was also said that if anyone was ill any Basilaki man who was on the island might be asked to come to the sick man and see if he could come and help him.« C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 639. ⟨Auf Grundlage der reaktiven Zärtlichkeitsströmung meldet sich hier demnach schon die Idee von der Heilkraft des Fremden, beziehungsweise des Dämonischen.⟩

läßt, vertritt ihn ein anderer Eingeborener bei seinem Schützling. Mit einem Wort, der Fremde benimmt sich wie ein Kind, das sich nicht selbst zu versorgen weiß, das erst reden lernen muß und das man nicht ohne Aufsicht lassen kann. Bei den Jajaurung muß der Fremde zuerst drei Schluck Wasser durch ein Rohr langsam in seine Kehle träufeln lassen, sonst würde seine Kehle sich verschließen. Man gibt ihm nur kleine Stückchen von gebratenem Fleisch[1], kurz er wird gesäugt und gefüttert wie ein kleines Kind. Hier wiederholt sich also im kleinen die psychische Überwindung der Angst vor der Umwelt, und hiezu wird gerade die Regressionstendenz, das Streben nach der vollen narzißtischen Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit des Intrauterinlebens verwendet, indem die Natur zur Mutter, die Erde zur Mutter Erde, Höhlen, Schlünde, Teiche, Bäume und Wälder zu den Vertretern der mütterlichen Genitale werden. Der Fremde überwindet seine Angst vor dem »Schlechten ⟨Vorzüglichen⟩ Land« eben auf demselben Wege, wie er dereinst die Urangst überwunden, er läßt sich von dieser Gegend an Kindesstatt adoptieren. Die reale und die libidinöse Eroberung der Umwelt laufen einander parallel, bei der Verbreitung der Kultur des Ackerbaues, des Christentums ziehen sich die Dämonen auf die unwirtlichsten Gegenden zurück oder verschwinden ganz von dieser Erde[2].

[1] A. W. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 402, 403. Ein jedes Dorf der Tami hat einige »schlechte Plätze«, die von »schlechten Platzgeistern« bewohnt werden. Es sind das Schluchten, Wasserlöcher, große Bäume und Felsen, in denen diese Krankheitsgeister ⟨eben wie sonst die ungeborenen Kinder⟩ hausen. Diesen Plätzen dürfen sich wohl die Besitzer, d. h. die ur- oder ersteingesessenen Bewohner des Dorfes ohne Gefahr nähern, während fremde Menschen von den Geistern mit Krankheiten geschlagen werden. Bamler: Tami. Neuhauß: Deutsch Neu Guinea. III. 1911. 517. In der Angst vor diesen Schluchten äußert sich eben die Regressionslust mit negativem Vorzeichen.

[2] Die Billeweiß sind im Laufe der Zeit von dem Peitschenknallen der Hirten und Fuhrleute verscheucht worden. G. Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 65. Wenn die Geister Kleider ⟨Fortschritt der Kultur!⟩ als Belohnung ihrer Dienste kriegen, müssen sie fort. »Jetzt muß ich fort Von diesem Ort, Lebt wohl für immer, Ich komme nimmer« sagen sie dann. J. V. Zingerle: Sagen aus Tirol. 1891. 61. ff. Glockenläuten vertreibt die Zwerge, Heinchen, Buschmännchen. R. Kühnau: Schlesische Sagen. 1911. II. 66, 67, 69, 74, 75, 76, 77, 119, 146. Auch Kümmelbrot vertreibt die Zwerge. Ebenda. II. 65, 145. »Allmählich zogen sich die kleinen Wesen in einzelne Berge zurück und jetzt sind sie alle fortgewandert.« S. 145. Glockengeläute vertreibt Zwerge und Riesen. P. Sartori: Glockensagen und Glockenaberglaube. Zeitschrift des Vereines für Volkskunde. 1897. VII. 359, 360. Das Ausroden der Wälder, anlegen von Hammer- und Pochwerken verscheucht sie. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 42. Heinchen werden durch weidende Herden und läutende Glocken vertrieben. Grimm: Deutsche Mythologie. 1875. I. 380. Die Ansicht von D. Mc. Ritchie: The Testimony of Tradition. 1890. und G. L. Gomme: Ethnology in Folklore. 1892. Folk-Lore as an Historical Science. 1908. geht dahin, daß wir die Zwerge und Elfen als die mythischen Vertreter einer zwerghaften Urbevölkerung auffassen müssen. ⟨Vgl. auch. W. J. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. 234⟩ Das entspricht auch vielfach den Anschauungen des Volkes. In der Oberpfalz betrachtet man die Hankerl als Ureinwohner des Fichtelgebirges. Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. 1858. II. 315. Ebenso die übermenschlich großen, »saligen

Libidobesetzung der Außenwelt und das Loslösen der Besetzungen.

Die erste Form also, in welcher der Mensch die Außenwelt erfaßt, ist gewissermaßen ein Entwertungsversuch dieser Außenwelt, denn über und neben dem Reich der Realität wird eine animistische Wunschwelt gesetzt. Auf die Frage, wie die ursprünglich starr egozentrische Libido dazu kommt, nach außen zu streben, könnte man verschiedene Vermutungen als Antwort geben. Einerseits könnten wir von einer Rückwirkung der Außenwelt, beziehungsweise des Realitätsprinzips auf die libidinösen Strebungen sprechen. »Dies ist der Weisheit letzter Schluß, der Mensch soll wollen lernen, was er muß.« Der Mensch wird eben im Kampf mit der Realität sich nicht anders behaupten können, als indem er Kraft aus dem großen Reservoir alles Wollens, der Libido, schöpft. Dann werden wir aber auch vermuten, daß es sich eben um den psychischen Überbau und die Fortsetzung eines biologischen Vorganges handelt. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die belebte Umwelt einem »veralteten Standpunkt« in der Ontogenese entspricht: die erste prä-

Frauen«. Sie gelten als Ureinwohner des Drautales, die in den Kämpfen mit den nachgekommenen kleineren Menschen ihren Untergang gefunden hätten. G. Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 53. Manche Einzelheiten ihres Lebens, so wie die Sagen es schildern, werden auf Grundlage dieser »historisch-ethnologischen« Deutung verständlich. Das Dienstverhältnis, in welchem sie zu den Bauern als dienstfertige Hausgeister stehen, erinnert auffallend an die Verhältnisse in Südafrika, wo das Berg- und Wüstenvolk der zwerghaften Buschmänner von Zeit zu Zeit sich zu den ackerbautreibenden und viehzüchtenden Kaffern und Hottentotten begibt, als Lohnarbeiter auf dessen Gehöften lebend, bald aber wieder in die freie Wüste abzieht. Der sogenannte »Stumme Handel« ⟨siehe Grierson: The Silent Trade. 1903 und F. Somló: Güterverkehr in der Urgesellschaft. Institut Solvay, 1909. B. Heller: Az Arab Antar-Regény. [Der Antar-Roman der Araber.] 1918. 188⟩ wie er namentlich zwischen Pygmäen und Negervölkern in Zentralafrika beobachtet wird, würde die schwedische Sage vom Bergschmied unter den Zwergen erklären, der verlangt, man »solle nur Eisen und Stahl auf die Bergklippen legen und man werde dann die Arbeit bald fertig an demselben Platze liegen finden«. Grimm: Deutsche Mythologie. I. 379. Daß ihre Pfeile ⟨Albschoß, elf arrow⟩ Krankheit verursachen ⟨Grimm: Ebenda. 381.⟩, entspricht genau dem Glauben der Primitiven, wonach die Krankheiten von dem magischen Geschoß fremder Zauberer, die aber von den Geistern nicht genau unterschieden werden, herrühren. ⟨Vgl. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. 240.⟩ Neben diesem realistischen Zug läuft aber das animistische Element der Sage — die libidinöse und die reelle Eroberung des Neulandes sind parallele Vorgänge. Die Geburtsangst äußert sich zunächst vor allem Unbekannten, daher sind die Fremden, die Naturgeister, eben Dämonen. In den objektivierten Vertretern der Angst, den Dämonen, kehrt aber auch das angstempfindende Subjekt, der Neugeborene, das Kind wieder. Die Fankerl sind kleine Leute, so groß wie Kinder. Sie gehen nur in jene Häuser, wo Kinder sind. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. 1858. II. 304. Sie werden als »Heinchen«, »Heimchen« mit den Seelen ungetauft verstorbener Kinder identifiziert. Grimm: I. 228, 369, und auch als Seelen überhaupt aufgefaßt. Ebenda. 369. Als solche sind sie Däumlinge. Ebenda. 372, 373. Sybel: Daktyloi. Roschers Lexikon. I. 940. ⟨Auch die Artikel über Kabiren, Kureten, Korybanten und Th. Friedrich: Kabiren und Keilschriften. 1894. können herangezogen werden.⟩ Da sie als Hausgeister auch allgemein Fruchtbarkeit verleihen, kommen wir von selbst auf die Deutung Zwerg = Phallos ⟨Embryo⟩. Ihre unterirdischen Wohnorte in Höhlen und in den Tiefen der Gebirge erinnern an die Felsen, aus denen die Kinder kommen ⟨siehe oben⟩. »Sie wohnen im Walde, in den Steingruppen, in Felsen, an welchen kleine Türchen ein- und ausführen«. Schönwerth: l. c. II. 324. Wenn eine Sagengruppe davon erzählt, wie sterbliche

natale Umwelt ist eben eine lebende[1]. Holen wir nun noch die Tatsache nach, daß die Geburt ein Vorgang ist, durch welchen der Mensch von innen nach außen herausgedrängt wird[2], so werden wir sehen, daß die libidinösen Strebungen dem Körper einfach folgen, auch sie gehen von innen nach außen, vom Autoerotischen zum Objekt, sind aber dabei mit den Merkmalen ihres früheren Aufenthaltsortes behaftet, welcher für die künftige Objektwahl vorbildlich wird. Wir unterscheiden aber zwei Typen der Objektwahl im Liebesleben: nach dem Anlehnungstypus, d. h. die Vorbilder für die Liebesobjekte sind die Eltern, und nach dem narzißtischen Typus, d. h. vorbildlich ist die eigene Person[3]. Wenn wir aber die Sache näher betrachten, so werden wir sehen, daß eigentlich immer beide Vorgänge, beide Typen der Objektwahl, zugleich vorhanden sind, die Libido sucht am neuen Objekt sowohl die Mutter als erstes lustspendendes Objekt der Außenwelt wie auch die am eigenen Körper verspürte autoerotische Befriedigung. Da der Mensch doppelt ist, muß sich die Natur auch verdoppeln: d. h. sie wird mit Seelen bevölkert. Die Libido rächt sich an der Außenwelt: ihr wurde ja die Anpassung, das Prinzip der Realität erst abgerungen, nun versucht sie, diese Außenwelt nach eigenem Vorbild umzumodeln. Das Streben der Libido geht aber nach dem eigenen Ich im Zustand

---

Frauen den kreißenden Zwerginnen in ihrem Lande unter der Erde oder unter dem Wasser Geburtshilfe leisten ⟨siehe E. S. Hartland: The Science of Fairy Tales. 1891. 37⟩, so deutet die Sage damit funktional an, daß diese Wohnorte der Zwerge eben den Uterus symbolisieren. Wenn sie sich satt gegessen haben, »so geht es in den Backofen zum Tanzen und Dreschen, zehn Paare können in einem Backofen dreschen«. In Fronau heißt es, wenn kleine Menschen einander heiraten, »Diese bringen auch Strazeln zur Welt, deren zwölf in einem Backofen dreschen«. Schönwerth: l. c. II. 292. Was aber der Backofen ist, wissen wir ganz gut ⟨siehe oben über den Herd⟩, der Backofen wird bald einfallen, heißt es, wenn eine Frau der Niederkunft entgegensieht. P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. I. 181. Wie wir schon ausgeführt haben: die Gegenden mit Angstbesetzung ⟨Urvölker als feindliche Zauberer oder Geister⟩ werden von der nach außen gekehrten regressiven Libido sekundär überflutet, ⟨d. h. ein Teil der Angst wird in Libido zurückverwandelt⟩ mit symbolischen Uteri und mit Seelen, d. h. mit Embryonen bevölkert. Diese gehen dann eine Verbindung mit den Angstobjektivationen ein und so erhalten wir die hilfreichen, aber auch feindlichen Zwerge, Elben und Feen. Auf die Zwerge als Großvätergestalten im Anschluß an die Phantasie der »Generationsumkehr« ⟨Jones⟩ und die Wechselbalgsagen einzugehen ist hier nicht der Ort. Vgl. Jones: The Phantasy of the Reversal of Generaticus. Papers on Psycho-Analysis. 1918. 658 ⟨teilweise auch in Zeitschrift I, Heft 6 erschienen⟩ und Negelein: Eine Quelle der indischen Seelenwanderungsvorstellung. A. R. W. VI. 320.

[1] D. h. das »Unheimliche« ⟨Belebtes Objekt⟩ ist eben das »Heimliche« ⟨Uterus⟩. Siehe Freud: Das Unheimliche. Imago. V. 5/6 und Kolnai: Über das Mystische. Imago. VII. 1.

[2] Es ist auch die Verdrängung des ursprünglich regressiven Narzißmus, welche die Projektion auf die Umgebung herbeiführt. Sachs: Über Naturgefühl. Imago. I. 126.

[3] Vgl. S. Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch VI. 1914. 15, 23. Über die Urübertragung der autoerotischen Lust- und Unlustgefühle. Ferenczi: Introjektion und Übertragung. Jahrbuch I. 2. Hälfte. S. 430.

der höchstmöglichen Libidobefriedigung, d. h. nach dem Intrauterin-Ich. Die Seele steckt im Objekt wie der Embryo in dem Uterus, das narzißtische Streben ist notgedrungen auch ein Streben nach der Mutter[1]. So erklärt sich das vikariierende Auftreten der »Seelen« und der »Mütter« der Naturgegenstände. Um aber zur Vorstellung der Seelen zu gelangen, müssen wir mit zwei Faktoren rechnen: mit dem autoerotischen Trieb und mit dem Widerstande, welcher die volle Befriedigung hemmt. Der zuerst entdeckte Teil der Außenwelt für den Säugling ist jener Teil seines Körpers, welcher sich dem Streben nach bedingungsloser Triebbefriedigung widersetzt. ⟨Freud.⟩ Hier haben wir also Lustprinzip und Realitätsprinzip, Innen und Außen, Libido und Widerstand, Seele und Körper am eigenen Ich. Nun wirkt auch dieser Widerstand vorbildlich: er wird in die Außenwelt verlegt. Wo aber Widerstand ist, ist auch Libido, wo ein Tabu, dort auch ein Genius, die Seele oder der »Eigner« des Gegenstandes. In gewissem Sinne ist es auch richtig zu sagen ⟨wie die Eskimo etc. meinen⟩, daß das Verbot vom Inua ausgeht, denn eine Hemmung gibt es nur dort, wo ein Trieb vorhanden ist. Es führt aber noch eine andere Entwicklungsreihe zu diesem »verbietenden« Charakter der »Eigner«. Wenn wir das oben Gesagte nun in die Sprache der Objektliebe übersetzen, so werden wir finden, daß die Mutter das Prototyp des erstrebten Objektes, der Vater aber als »Besitzer« der Mutter Vorbild des Widerstandes ist[2]. Ebenso wie wir ein vikariierendes Auftreten der »Seelen« und »Mütter«[3] der Objekte nachweisen können, läßt sich auch das Vikariieren der »Menschen«, »Besitzer«, »Seelen« und »Väter« der Gegenstände konstatieren[4].

---

[1] »The rice-soul ⟨sĕmangat padi⟩ is contained in the mother-sheaf.« W. Skeat: Malay Magic. 1900. 247.

[2] Dieses Verhältnis wird von C. G. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, 1912, erkannt, jedoch durch eine »anagogische« Umkehrung der Relation zwischen dem Symbol und dem unbewußten Inhalt weggedeutet.

[3] Vgl. die »Herrin« oder »Mutter« des Wassers bei den Mordwinen. Holmberg: Wassergottheiten. 141, die »Herrin« und die »Tochter« des Sees bei den Burjäten. L. Stieda: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus LII. 252, die »Frau der Türkisen« in Mexiko. K. Haebler: Die Religion des mittleren Amerika. 1899. 67. »Mann des Windes« und »Mutter des Windes« im ungarischen Volksglauben. Gönczi: Göcsej. 1914. Der Hausgeist der Mordwinen heißt »Haus-Mutter«. Smirnov: Nebrozski iz istorii Finnskoj Kulturi. Etn. Obozr. 1891. II. 71.

[4] Der Ahnengeist Domovoj heißt auch »chozain« Besitzer. N. Ch.: K voprosu o religioznych vozzrenijach Krestyan Kalužskoj Gubernii. Etn. Obozr. 1892. II/III. 213. Bondarenko: Poverja Krestyan Tambovski Guberníj. Živaja Starina. 1890. 116 Usakov: Materiali po narodnym vjerovaníjam velikorussov. Etn. Obozr. 1897. II/III. 149, 152. »Wasser-Alter«, »Herr des Wassers«, »Wasser-Großvater« sind synonyme Begriffe. Holmberg: l. c. 117. Daß diese Wassergeister von den Menschen häufig dasjenige fordern, »wovon er nichts weiß«, nämlich das unterdessen geborene Kind ⟨Holmberg: l. c. 115⟩, zeigt auch, daß sie Projektionsfiguren des Vaters als Verfolgers sind. Lokalgottheiten, beziehungsweise Heilige sind »Väter« und »Mütter« der Objekte im mohammedanischen Volksglauben. S. J. Curtiss: Ursemitische Religion. 1903. 88. Die Vaterprojektion hat noch eine

Wenn der Inua vornehmlich in das Verhältnis des Besitzers zum Gegenstande tritt und sich so allmählich vom Objekt loslöst, so entspricht das eben dem Vorgang, der zur Entwicklung des Eigentums überhaupt führt. Das Eigentum ist, wie ich dies an anderer Stelle nachzuweisen versucht habe, eine supraorganische Fortsetzung des eigenen Körpers und die Inua treten ja ihre Laufbahn an, indem sie sich zu den Gegenständen, die später als ihr Eigentum gelten, tatsächlich so verhalten wie die Seele zum Körper. Allmählich wird die anfangs unentbehrliche, starke Libidobesetzung den materiellen Objekten teilweise wieder entzogen, sie treten in immer geringerem Maße als Bestandteile des eigenen Körpers auf. So löst sich auch der »Inua« immer mehr von seinem Besitze los. Nur in Anlehnung an diesen Vorgang läßt sich die in der Religionswissenschaft allgemein angenommene Vermenschlichung der tiergestaltigen Götter vollkommen verstehen. Nicht als Tier an sich, sondern als Vertreter eines menschlichen Inhaltes ⟨Vater-, Mutter-Imago, Doppelgänger⟩ ist das Tier ursprünglich Kultobjekt. Diese »Besetzung« wird aber allmählich vom materiellen Substrat immer mehr losgelöst. »Tiere sind Menschen, die bloß eine tierische Hülle tragen«[1], bis zuletzt in den Religionen der Halbkulturvölker die Götter zu den »Besitzern« des Tieres werden[2].

Die Außenseele.

So wären wir am Ende des Vorganges zum Ausgangspunkte zurückgekehrt, Alpha und Omega, Anfang und Ende ist eben der Mensch selbst. Nun wollen wir daran schreiten, die einzelnen Entwicklungsetappen dieser Angliederung des Selbst an die Außenwelt, die wir hier teilweise schon vorweggenommen haben, etwas näher

zweite Quelle, die des Schuldgefühles. Es ist der ermordete Vater der Urhorde, dessen erinnyenhafte Doppelgänger seinen Söhnen überall in der Natur entgegentreten. Dieses Schuldgefühl wird freilich auf die Geisterwelt projiziert: sie stammen von den sündigen, gefallenen Engeln. P. V. Ivanov: Narodníja raskazi o domovych, ljesich, vodjanich iz russalkach Ref. ⟨Ljacki.⟩ Etn. Obozr. 1894. 164. W. J. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 133. Daher vermehren sich auch die Waldgeister aus dem vergossenen Blut. »So viele Blutstropfen von dem Waldgeist tröpfelten, so viele neue Waldgeister entstanden auch.« Irjö Wichmann: Wotjakische Sprachproben. Journal de la Societé Finno-Ougrienne. XIX. 85. Wenn die Wotjaken meinen, daß die Wassergeister sich in demselben Verhältnis mehren, wie die Menschen ertrinken ⟨Holmberg: l. c. 70⟩, wenn den Finnen die Toten als Wassergeister erscheinen ⟨Holmberg: l. c. 225⟩ und wenn die Wassergeister der Sulka von Menschen abstammen, die vor langer Zeit ins Wasser sprangen ⟨R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee 1907. 199⟩, so werden wir die tiefsten Quellen dieser Vorstellungen in der Reue suchen, welche die Mitglieder der Brüderhorde nach der Ermordung des Vaters und in ihrer Sehnsucht nach dem Getöteten empfinden. Er erscheint ihnen wieder, weil sie es ja wünschen, doch mit einem Angstvorzeichen behaftet, weil sie ihn ja ermordet haben. Mit dieser Angst verbindet sich die Angst vor den unbekannten Gebieten der Natur ⟨Neuauflage der Geburtsangst⟩ zu einem Naturdämon.

[1] Vgl. oben bei Bogoras und auch Boas: Indianische Sagen der Nordpazifischen Küste Amerikas. 1896.

[2] Vgl. z. B. das Material bei M. W. de Visser: Die Nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen. 1903.

zu untersuchen. Nicht nur die Seelen im allgemeinen, auch die eigene Seele kann als außerhalb des Körpers in der sichtbaren Natur verweilend gedacht werden.

Wir haben es hier mit einer typischen Projektion zu tun, denn der Mensch schlägt einen Teil seiner eigenen Persönlichkeit, die Seele, zur Außenwelt. Wir können aber auch das Introjektionskorrelat zu dieser Vorstellung nachweisen, wenn nämlich der Mensch sein Interesse an der Außenwelt dadurch bekundet, daß er einen Teil derselben, gewöhnlich ein Tier, in sich hereinbezieht, als in sich lebend betrachtet; im ersten Falle haben wir das, was wir ethnologisch als Außenseele ⟨external soul⟩ bezeichnen, d. h. den Menschen im Tiere, die Fälle der zweiten Kategorie können wir am besten unter dem Titel »das Tier im Menschen« zusammenfassen. Bei der Außenseele handelt es sich darum, daß irgend ein Gegenstand zum Ersatzobjekt des eigenen Körpers wird und eine ursprünglich dem eigenen Körper geltende narzißtische Libidobesetzung erhält.

Lehrreiches Material haben wir in Melanesien. In Motlav heißt die Seele atai, etwas, das dem Betreffenden als ihm persönlich besonders wichtig erscheint[1]. Ähnlich verhält es sich mit dem tamaniu der Banksinsulaner. Der tamaniu ist sowohl Schutzgeist wie Außenseele. Man kann z. B. die Eidechse ausschicken, um den Feind zu töten, aber wenn die Eidechse dabei umkommt, so muß auch der Mensch, dessen tamaniu sie war, mit sterben[2]. Tamaniu bedeutet Ähnlichkeit von tama = »so wie«. Also etwa »Symbol«. Die »Ähnlichkeit« zwischen dem Ich und einer Eidechse, Schlange etc. findet man durch eine Art Inkubation. Im Krankheitsfalle muß man nachschauen, ob sich der tamaniu in Sicherheit befindet. In Mota wird das Wort nur in diesem Sinne gebraucht, in Aurora und in den Neu-Hebriden heißt es Seele[3]. Die Kondhs schicken ihre »halben Seelen« in Tigergestalt aus. Stirbt der Seelentiger, dann stirbt auch der Mensch[4]. An der Goldküste kauft sich der Häuptling oder sonst jemand einen jungen männlichen Sklaven. Dieser Sklave, der Crabbach oder Ocrah ⟨Seele, Schutzgeist = narzißtische Abspaltung, siehe oben⟩, ist die Seele oder das alter ego seines Besitzers. Diese Sklaven stehen in hoher Gunst und tragen Perlenketten, um ihren Rang zu bezeichnen. Ihnen ist so manches erlaubt, was ihre Genossen in der Sklaverei nicht tun dürfen, aber beim Tode ihres Herrn werden seine sämtlichen »Doppelgänger« getötet[5]. Besonders durchsichtig ist hier die narzißtisch-libidinöse Entstehung des Doppelgängers oder auch der Außenseele

[1] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 250.

[2] W. H. R. Rivers: Totemism in Polynesia and Melanesia. Journ. Anthr. 1909. 177. Siehe auch W. H. R. Rivers: The History of Melanesian Society. 1914. II. 365.

[3] Codrington: l. c. 251.

[4] Thurston: Castes and Tribes of Southern India 1909. III. 405.

[5] Th. J. Hutchinson: On the Social and Domestic Traits of the African Tribes. Transactions of the Ethn. Soc. I. 333.

⟨Seelenbehälter⟩, die man ja etwa als Objekt- oder Tiersymbol des Doppelgängers verstehen kann. In einem tibetischen Märchen hat der Ogre seine Seele in einem schönen Knaben. In Händen hält der Knabe einen Kelch, darin ist eine Flüssigkeit, wovon jeder Tropfen das Leben eines der Opfer des Menschenfressers enthält[1]. So will sich ein Mentaweiinsulaner von seinem Amulett nicht trennen, denn er müßte sterben, wenn er es hingeben würde[2]. Südafrikanische Häuptlinge haben Schutzgeister in ihrer Begleitung in der »Person« ihres Lieblingsochsen, den niemand töten darf. »By constant training and kindness it gets into the habit of leaving the other cattle whenever the chief is washing himself with medicine outside the cattle fold, and licks up all the froth generally of an aromatic nature spilt from the medicine basin«[3]. Am Croßfluß kann der Mensch die zweite Hälfte seiner Seele in Gestalt eines wirklichen Flußpferdes beliebig gegen seine Feinde in Bewegung setzen. Stirbt der Mensch, so stirbt auch sein Seelentier. Mannsfeld beschreibt »den wirklich rührend freundschaftlichen Verkehr, in dem die Flußpferde mit den Bewohnern eines Dorfes standen[4]. Der Westafrikaner hat drei bis vier Seelen. Eine davon ist die »Buschseele«, die in irgend einem Tiere im Walde wohnt. Stirbt der Mensch, so muß auch das Tier sterben — und umgekehrt. Kein Laie kennt das Tier, welches seine Seele beherbergt, dies kann nur der Zauberer wissen. »It is usually in the temper that a bush-soul suffers. It is liable to get a sort of aggrieved, neglected feeling and wants things given to it«[5]. Nach den Anweisungen des Zauberers werden dann diese Opfer der Buschseele im Walde dargebracht[6].

Außenseele und Schutzgeist.

Die gewöhnlich in der Ethnologie gemachte strikte Unterscheidung der Außenseelen und Schutzgeister ⟨Manitu⟩ scheint uns unnötig, ein Schamane der Shuswap muß ja sterben, wenn sein Schutzgeist gefangengenommen oder getötet wird[7], und dasselbe ist der Fall bei den Naguals der Zentralamerikaner[8]. Sowohl Schutzgeist wie Außenseele sind Objekte der Triebübertragung, doch während der Schutzgeist mehr als eine Personifikation der aktiv-magischen Triebe des Individuums anzusehen ist, bedeutet die Außenseele eine

[1] O'Connor: Folk Tales from Tibet. 1907. 109, 113, 154. Der Sinn dieses Zuges wird durch eine Umkehrung hergestellt. Nicht der Knabe hält den Kelch, er ist im Kelch ⟨Mutterleib⟩ und die Flüssigkeit, von welcher jeder Tropfen ein Leben enthält, ist das Semen des Menschenfresservaters. Der schöne Junge ist seine eigene Infantilpersönlichkeit. Siehe weiter unten über Außenseele im Märchen.

[2] A. Maaß: Bei liebenswürdigen Wilden. ⟨Mentaweiinsulaner⟩. 1902. 79.

[3] A. Macdonald: Manners, Customs and Religions of South African Tribes. Journal of the Anthropological Institute. XX. 1890. 124.

[4] A. Mannsfeld: Urwald-Dokumente. 1908. 220, 221.

[5] Siehe oben über »Kult der eigenen Seele«.

[6] M. H. Kingsley: West African Studies. 1901. 177.

[7] J. Teit: The Shuswap. Jesup North Pacific Expedition. 1919. 612, 613.

[8] Frazer: Totemism and Exogamy. 1910. III. 443, 444. Crawley: Idea of the Soul. 1909. 157. F. Starr: Notes upon the Ethnography of Southern Mexico. 1898/1900. 22, 62.

Weiterentwicklung ⟨wie wir ja dies schon für die Seele überhaupt angemerkt haben⟩ der Vorstellungen, die sich an den passiv-magischen Handlungen emporranken. Frazer führt eine Anzahl von Fällen an[1], in denen die Seele bei gefahrvollen Anlässen aus dem Körper herausgezaubert und in Sicherheit gebracht wird, wenn sich das Ich in einer unlust- oder gefahrvollen Lage befindet, indem sich der ursprüngliche Narzißmus bedroht fühlt, so hilft sich die aufgestaute Libido durch ein Herüberströmen auf ein Objekt der Außenwelt. Die Unlust der Lage wird dadurch wettgemacht, daß das gefährdete Ich entwertet und entfremdet wird — die Seele wird ihm entzogen — und dafür wird irgend ein Objekt der Außenwelt, das sich in Sicherheit befindet, mit den freigewordenen Affekten ⟨= Seele⟩ besetzt und so zum Seelenbehälter gemacht[2]. In Celebes versteckt man die Seelen in Säcke, wenn man ein neues Haus bezieht, und gebärende Frauen verstecken ihre Seelen in Hackmessern[3]. Eine Navahogöttin, »das Mädchen, das sich in einen Bären verwandeln kann«, versteckt ihre Lebensorgane so, daß sie für Menschen unauffindbar sind, wenn sie in den Krieg zieht[4], und in einer Sage der Micmac versteckt einer aus Angst, der Feind könne ihn im Schlafe überfallen, seine Seele außer dem Hause und entgeht so dem Tod[5]. Auch das Schutzgeistsuchen geschieht in bedeutsamen Momenten des Lebens, meistens in der Pubertät, also in einer Lebensepoche, in welcher die aggressiv-motorische Triebrichtung besonders in den Vordergrund tritt und darum sagen auch die Stseelis, daß Frauen nur dann einen Schutzgeist haben, wenn sie Hexen ⟨seawa⟩ sind[6]. Der »Tornaq« der Eskimo ist des Zauberers Schutzgeist, der mächtigste der »Tornaq« ist der Bär[7]. Man unterscheidet auch einen »großen Torngak« ⟨Torngarsuk⟩, den mächtigsten dieser Geister. Manche behaupten, er sei ein einarmiger Mensch, andere sagen, ein großer Bär. Alle diese Wörter sind aber Weiterbildungen von Tarngek, welches Seele bedeutet[8]. An der Behring-

[1] J. G. Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 153.

[2] Vgl. über Erkrankung und Übertragung der Libido auf Objekte. Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch. VI. 11.

[3] B. F. Matthes: Bijdragen tot de Ethnologie van Zuid Celebes. 1875. 54. Angeführt bei Frazer: Balder the Beautiful. II. 153, 154. Siehe auch Crawley: Idea of the Soul. 1909. 118.

[4] W. Matthews: The Mountain Chant, a Navajo Ceremony. Report V. Bureau Am. Ethn. 406, 407.

[5] S. T. Rand: Legends of the Micmacs. 1894. 245.

[6] C. Hill-Tout: Ethnological Report on the Stseelis and Skaultis Tribes. Journal of the Anthropological Institute. XXXIV. 1904. 324. Über Hexen als Frauen mit einem männlichen Einschlag ⟨nach dem Vorbild »Mutter mit dem Penis«⟩, vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920.

[7] F. Boas: Die religiösen Vorstellungen der zentralen Eskimos. Petermanns Mitteilungen. 1887. 308.

[8] D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 263. 264. Torngarsuk ist bald der Mann, bald der Sohn ⟨ebenda⟩ oder Enkel der Göttin der Gewässer und Seelen. ⟨P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 103.⟩ Dieses Schwanken deutet wohl darauf, daß alle Versionen ihre Richtigkeit haben und daß wir es mit einem Inzestverhältnis zu tun haben. Darauf deutet auch die Einarmigkeit als verschobene Kastration.

straße wird der Erfolg bei der Walfischjagd geschnitzten Walfischfiguren zugeschrieben, aber wenn jemand diesen Schutzgeist verliert, dann muß er sterben[1]. Die psychologische Bedeutung dieser tierischen Seelenäquivalente wird recht deutlich, wenn wir die Angaben in Betracht ziehen, daß der Mensch seinen Schutzgeist nachahmt, ihm ähnlich wird oder von ihm gewisse Eigenschaften bekommt, woraus natürlich ganz klar wird, daß die betreffenden Schutztiere bloß Personifikationen eben dieser im Menschen schon früher entweder bewußt vorhanden gewesenen oder von ihm erwünschten Eigenschaften sind[2]. So ist es z. B. bei den Fan, die ein Schutztier ⟨moame⟩ suchen, dessen Kraft, Mut oder Ausdauer sich der Junge aneignen soll[3]. Die Schildkröte z. B. symbolisiert die Schlauheit, der Krebs die Ausdauer. Oder aber die Eigenschaften können bloß latent im Unbewußten gewesen sein und gelangen im Pubertätstraum zum Durchbruch. Bei den Thompsonindianern von British Columbien dauert die Einweihungsfeier so lange, bis der Junge von irgend einem Tier träumt. Nun bemalen sie ihr Gesicht und schmücken ihre Kleidung laut den Anweisungen, die sie im Traum vom Schutztier bekommen haben und ahmen damit den Schutzgeist nach[4]. Die Gaben der Schutzgeister an ihre Schützlinge sind ihre eigenen Eigenschaften[5]. Die Ten'a tragen die Füße der schnellsten Flieger unter den Vögeln, damit sie rasch und ausdauernd laufen können und der Fuß des Falken macht den Träger zum guten Jäger[6]. Mit dem Stück vom tierischen Körper am Leibe werden die Grenzen der Persönlichkeit erweitert, das Tier wird introjiziert und nachgeahmt. Die Yuchi geben den Kindern, damit diese besser schlafen, ein Amulett, welches aus der Larve eines Käfers gemacht ist und die Schildkröte symbolisiert, so hat das Amulett doppelte Kraft, weil es die Kräfte dieser beiden Tiere vereinigt, die ihr ganzes Leben im Schlafzustande verbringen[7]. So ist der, dem der Donner oder der graue Bär erschienen ist, ein weit besserer Krieger als einer, dessen Schutzgeist etwa die Krähe, ein Coyote oder Fuchs ist. Manche Geister, besonders solche, die mit dem Tode und dem Sexuellen zusammenhängen, können nur die Schamanen besitzen[8],

Schutzgeist und Ich-Ideal.

[1] W. E. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. XIX. Report. Bureau of Am. Ethn. 436.

[2] Siehe Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch. VI. 15. Objektwahl. 1. Nach dem narzißtischen Typus. Fall c) was man selbst sein möchte. Nach den neuesten Forschungen von Freud würde der Schutzgeist hier dem »Ich-Ideal« entsprechen.

[3] Trilles: Le Totemisme chêz les Fans. 1912. 162, 163.

[4] J. Teit: Thompson Indians of British Columbia. Jesup North Pacific Expedition. 1900. 320.

[5] Vgl. J. G. Frazer: Totemism and Exogamy. 1910. III. 387, 400, 417, 426, 451.

[6] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos 1911. 256.

[7] G. F. Speck: Ethnology of the Yuchi Indians. ⟨Penns. Anthr. Publ. I. Nr. 1.⟩ 1909. 137.

[8] Z. B. »Adolescent girl, privates of men, privates of women, the land of souls, ghosts, dead menshair.«

Jagdtiere gebühren dem Jäger, Fische und Fischereigeräte dem Fischer[1]. Der Shuswap, der die Bergziege zum Schutzgeist hat, ist ein besserer Bergsteiger als andere[2]. Auf der Kavaik-Halbinsel und in der Nähe der Kotzebue-Bucht sind die getrockneten Wieselmumien geschätzte Amulette. Junge Leute pflegen die getrockneten Mumien am Gürtel oder in einem Säckchen zu tragen, denn dadurch werden sie geschickt und rührig wie das Wiesel[3]. In Grönland kennt man den »pock« ⟨d. h. Sack⟩, eine Tierhaut, die ihrem Träger die Macht verleiht, sich in das betreffende Tier zu verwandeln[4]. Ein Schamane der Shuswap, der den Regen zum Schutzgeist hat, malt sein Gesicht mit roten Streifen, um die Regenwolke und die Regentropfen darzustellen[5], umgeht das Haus in der Richtung der Sonnenlaufbahn[6] und sagt: »Mein Schutzgeist wird die Welt umwandeln, bis er Regen findet«[7]. »Du gleichst dem Geist, den du begreifst.« Der Schamane sublimiert seine Persönlichkeit, wandelt sich in einen Regengeist und geht sozusagen in seinem »Ideal-Ich« auf. Die kleine Hütte ist nicht

[1] Teit: Thompson Indians. 355, 356.

[2] Teit: The Shuswap. Jesup Expedition. 1909. 607. Vgl. diesbezüglich ein häufiges Märchenmotiv. P. Jones: History of Ojibway, Indians 87—90. ⟨Frazer: Totemism and Exogamy. III. 385, 386.⟩ H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1875. 168, 182, 194—197, 222, 429, 445. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. Report. B. A. A. 1899. 429.

[3] Nelson: The Eskimo about Behring Strait. XVIII. Report 1899. 437.

[4] Rink: l. c. 53.

[5] Der Wunsch nach Regen, der sich im Menschen regt, wird auch sonst durch analoge Bemalung am eigenen Körper in echt egozentrischer Weise zum Ausdruck gebracht, oder indem sie Tiere, die zum Wasser in Beziehung stehen, introjizieren und darstellen. Vgl. Frazer: The Magic Art. 1911. I. 254, 255. In dem oben behandelten Falle wird aber der Wunsch nach dem Regen auch noch als besonderer Regengeist hypostasiert.

[6] Die Zirkumambulation nach der rechten Seite, der Sonne folgend, charakterisiert den Götterkult und die weiße Magie — man folgt dem Vater. Das Entgegengesetzte bedeutet die schwarze Magie, die Empörung. Goblet D'Alviella: Croyances, Rites, Institutions. 1911. I. 1—40. 348. W. Simpson: The Buddhist Praying Wheel. 1896. F. Grenard: Le Tibet, le Pays et les Habitants. 1904. 327. W. G. Aston: Shinto. 1905. 90, 157, 240, 312, 321. A. J. Wensinck: Some Semitic Rites of Mourning and Religion. 1917. 42. Sartori: Sitte und Brauch. 1911. I. 97, 118. W. G. Black: Folk-Medicine. 1883. 130, 131. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. 406. Macculloch: The Religion of the Celts. 1911. 27, 193, 237. G. L. Gomme: Ethnology in Folk-Lore. 1892. 97. S. O. Addy: Household Tales and Traditional Beliefs. 1895. 55, 90. W. Henderson: Folklore of the Northern Counties. 1879. 61. Lipp: Die Liven. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft zu Dorpat. 1889. 102. Jankó: Beiträge zur Erforschung des Schamanismus ⟨ung.⟩ Ethnographia. 1900. 217. Mészáros: Urreligion der Tschuwaschen ⟨ung.⟩ 1909. 456. W. R. S. Ralston: The Songs of the Russian People. 1872. 277. Piprek: Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche. 1914. 170. Lilek: Volksglaube und Volkstümlicher Kultus in Bosnien. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien. IV. 448. Lilek: Vermählungsgebräuche in Bosnien und Herzegowina. Ebenda. VII. 291. Strackerjan: Aberglauben und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. 1909. I. 368. Weinhold: Die mystische Neunzahl. 1897. 31. A. C. Haddon: Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. VI. 1908. 213. C. Lumholtz: Unknown Mexico. 1903. II. 274.

[7] J. Teit: The Shuswap. Jesup North Pacific Expedition. Vol. II. P. VII. 601.

mehr das, was sie scheint, sie ist die weite Welt, die Schranken zwischen Wollen und Können sind durchbrochen. »Persons partook largely of the character of their guardians . . . A man who had a swan for his guardian spirit could make snow fall by dancing with swans down on his head or by throwing swans down on the water — «[1]. Der »Kannibalen-Schutzgeist« verwandelt den Menschen, von dem er Besitz ergreift, in einen Kannibalen. Ein solcher Schamane wurde aufgefunden, wie er eine Leiche ausscharrte und fraß[2]. Das Stinktier, wenn es sich in Gefahr befindet, ruft seinen Schutzgeist: »Gestank«[3]. In einem Märchen erlangt der Jäger Hilfe vom Wolf, d. h. der Wolf wird sein Schutzgeist. Nun wird er ein ebenso guter Jäger wie der Wolf. Bald haben sich alle Wölfe um ihn versammelt, heulend verwandelt er sich in einen Wolf und geht mit seinen Brüdern in den Wald[4]. In dieser Schilderung sehen wir, wie ein pathogener Komplex allmählich zum Durchbruch gelangt und der vollkommene Verlust der Realitätskorrektur, die Geistestörung, eintritt. Auch in Europa finden wir neben dem Werwolfsglauben, wo die Seele in einen Wolf fährt oder der Zauberer sich in einen Wolf verwandelt, die Lykanthropie als Geistesstörung wieder[5], d. h. nur der wird zum Werwolf, der den Wolf in sich hat.

Die nordischen »Fylgjen«, Folgegeister, Schutzgeister der Menschen, tragen fast ausnahmslos Tiergestalt und zwar entsprechend den Eigenschaften und Stimmungen der betreffenden Menschen, so erscheinen die Fylgjen tapferer, gewalttätiger, feindseliger Männer häufig als Wölfe[6], der schlaue Mann hatte einen Fuchs, die schöne Frau einen Schwan als Fylgja. Seelenaussendungen und Metamorphosen bedeuten eigentlich genau dasselbe. Es ist nur mehr »endopsychische Wahrnehmung« darin, wenn die Sage die Seele ins Spiel treten läßt, denn es ist ja wirklich die Seele ‹= das Unbewußte› des Menschen, die ihn und sich in einen Wolf verwandelt. Es ist wohl-

Metamorphose.

[1] J. Teit: The Shuswap. l. c. 607.

[2] J. Teit: Ebenda. 615. Vergleiche über Kannibalenschutzgeist und Kannibalenweihe F. Boas: Kwakintl Tales. 1910. Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. II. 35. F. Boas: The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakintl Indians Smithsonian Institution. 1897. 435.

[3] J. Teit: l. c. 678.

[4] J. Teit: l. c. 718. Die Arapaho kennen eine »Rehkrankheit«. Ein Fall davon wird wie folgt geschildert: »Man nannte einen Arapaho Reh, weil er sich für ein Reh hielt. Einmal traf er eine schöne Frau im Walde, die von oben bis unten in ein Rehfell gehüllt war: er fing an, ihr den Hof zu machen, plötzlich verwandelte sie sich vor seinen Augen in ein Reh. Ins Lager zurückgekehrt, schrie und sprang er wie ein Reh usw.«. Kroeber: The Arapaho. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. XVIII. 1902. 20.

[5] W. Hertz: Der Werwolf. 1862. 105. W. H. Roscher: Das von der »Kynanthropie« handelnde Fragment des Marcellus von Side. Bd. XVII. Abh. d. phil.-hist. Kl. Kngl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1896.

[6] Hertz: Der Werwolf. 1862. 47. J. Grimm: Deutsche Mythologie. II. 728. III. 266. M. Bartels: Isländischer Brauch und Volksglaube in bezug auf die Nachkommenschaft. Zeitschrift für Ethnologie. XXXII. 1900. 70.

begründet, daß die Verwandlungen gewöhnlich vonstatten gehen, während der Leib im Schlafe liegt, wird ja die Traumseele, das Unbewußte, erst im Traume frei von den engen Fesseln der Realität. Da die Traumdarstellung ein »sowie« nicht kennt und überwiegend mit visuellen Mitteln arbeitet, bleibt auch die Verwandlung eines Menschen in ein Tier im Traum bestehen, längst nachdem dieser Glaube im Wachleben verschwunden ist. Auch die »vorausübende« ⟨Maeder⟩ Funktion, nicht des Traumgedankens, sondern der Traumarbeit, des Vorbewußten[1], ist hier am Werk, gewöhnlich wird die psychische Wandlung im Traum manifest, bevor sie ins Wachbewußtsein dringen kann[2]. In der Bratatua-Horde der Kurnai war ein Zauberer, der sich im Traum mehreremal in eine Eidechse verwandelt hat, an den Korroborees der Eidechsen teilnahm und so Macht über die Eidechsen gewann. Eine gezähmte Eidechse war sein unzertrennlicher Begleiter und er pflegte zu sagen, er und die Eidechse seien eine Person. Er sei auch eine Eidechse. Die Eidechse saß wirklich auf seinen Schultern und auf seinem Kopfe, man glaubte auch, daß sie ihn auf drohende Gefahren aufmerksam mache. Die Eidechse half ihm, seine Feinde aufzuspüren, und er schickte sie auch gegen sie, damit sie die Feinde im Schlafe quäle. Wegen seiner Freundschaft mit den Eidechsen hieß er Bunjil-bataluk ⟨Bunjil = Alter, Herr, Bataluk = Eidechse, also »Eidechsen-Alter« oder »Herr der Eidechsen«⟩[3]. Von hier aus finden wir auch den Schlüssel zur Metamorphosenlehre der Primitiven: es ist eine Objektivierung der inneren Verwandlungsfähigkeit der wechselnden Herrschaft einzelner psychischer Komplexe[4]. Der alte Bunjil-bataluk sagt aber auch, er sei eine Eidechse, er und die Eidechse seien eine Person, ein vollkommener Ausdruck der Identifikation. Eine Form dieser Identifikation ist uns schon vorgekommen, nämlich die Projektion psychischer Inhalte auf das Tier, »die Seele im Tier«. Nun gehen wir auf den korrelaten Vorgang der Introjektion, dem Hereinbeziehen eines Stückes der Außenwelt in das Innere über, das ist das »Tier im Menschen«. Bei den Euahlayi besitzt jeder Zauberer ein zweites Ich im »Yunbeai«. Die Seele des Menschen ist im Tiere und die Seele des Tieres im Menschen. Bei drohender Gefahr kann man auch die Gestalt eines Yunbeai annehmen, aber, wird dann das Tier getötet, so muß auch der Mensch sterben. Ein alter Zauberer erzählte, daß, wenn er ins Wirtshaus geht, er vorher

Verwandlung im Traum.

Das Tier im Menschen.

[1] Siehe insbesondere den Vortrag von Professor Freud auf dem Haager Kongreß und Varendonck: The Psychology of Day-Dreams. 1921.

[2] Die Tendenz, sich in ein Tier zu verwandeln, gehört ja dem System Vorbewußt oder Bewußt zu, im Unbewußten entspricht ihr etwas anderes: etwa der Ödipuskomplex oder die sadistisch-prägenitale Organisation.

[3] A. N. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 387, 388, 390. Derselbe: On Australian Medicine Men. Journ. Anthr. 1886. 34.

[4] Eine tiefer liegende, phylogenetisch-biologische Erklärung der Metamorphosenlehre habe ich an anderer Stelle zu geben versucht. Róheim: Primitiv Man and Environment. International Journal of Psychoanalysis. 1921. II. 159, 160.

das Miniaturbild ⟨= Seele!⟩ des Krokodiles, seines Schutzgeistes, seinem Körper, wo dessen ständiger Aufenthalt ist, entnimmt, und es in einem Glas aufhebt, da er fürchtet, daß, wenn er sich betrinkt, einer seiner Feinde ihm sein Krokodil entlocken könnte[1]. Ein Juin glaubt z. B., daß irgend jemand, dessen Schutztier die Eidechse war, eine Eidechse gegen ihn sandte. Als er schlief, ging diese Eidechse durch seinen Hals in seine Brust hinunter und fraß dort seinen Schutzgeist, beziehungsweise seine Seele, die schwarze Ente, beinahe auf, so daß er dem Tode nahe war[2]. Bei der Schamanenweihe der Warramunga wird eine Schlange in den Körper des künftigen Schamanen gesteckt, diese bleibt dann in ihm und verleiht ihm magische Kräfte[3]. Bei den westlichen Arunta hat der Medizinmann außer den magischen Steinen »a particular kind of lizard distributed through his body which endows him with great suctorial powers such as the natives attribute to the lizard«[4]. Neben den Warramunga-Schamanen mit der »puntidir«-Schlange im Leibe gibt es auch die »Urkuta« genannten Medizinmänner. Urkuta bedeutet soviel wie Schlange und diese Schamanen haben die »Irman« genannte Schlange im Kopfe ⟨Verschiebung nach oben⟩. Ihrer Schlangennatur zufolge gehen sie straflos aus, wenn sie sich sonst unerlaubte Freiheiten mit den Frauen herausnehmen[5]. Der Glaube an die Schlangen im Menschen ist in Ungarn[6], Deutschland[7], Estland[8] weit verbreitet. Hier wird die Schlange, die Libido, als pathogen aufgefaßt, d. h. wir haben es mit einer nicht geglückten Verdrängung zu tun. So ist es ohne weiteres klar, was ein samojedischer Schamane meint, wenn er von den bösen Geistern spricht, die im Kranken sitzen und in Gestalt von Würmern sein Herz zernagen[9]. Bei den Pangwe lebt der Ewu, die Macht des Bösen, als Tier im menschlichen Körper[10]. Dem Ewu entspricht der Ndongo der Bavhili. Am Croßfluß kann der Mensch selbst die Anlage haben, einen Mitmenschen par distance zu töten oder aber ein unsichtbares Tier, welches den Feind tötet, in sich bergen[11]. Im ersten Falle werden eben die Mordimpulse von der bewußten Persönlichkeit angenommen, im zweiten aber abgelehnt und verdrängt. Ein ganzes Leben lang

[1] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 21.
[2] Howitt: l. c. 146.
[3] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 484.
[4] Spencer and Gillen: Native Tribes. 531.
[5] Spencer and Gillen: Northern Tribes. 486, 487.
[6] Kóssa: Kígyó az emberben ⟨Schlange im Menschen⟩. Ethnographia. 1908. 274.
[7] Holländer: Die Karikatur und Satire in der Medizin. 141. B. Kahle: Die verschluckte Schlange. Globus LXXXVIII. 1905. 233.
[8] Privatmitteilung des Herrn W. Ernits ⟨Dorpat⟩. Hellat: Über die Volksmedizin der Esten. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft. 1885. 107.
[9] O. Finsch: Reise nach Westsibirien. 1879. 554.
[10] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 128, 130, 132.
[11] Mannsfeld: Urwald-Dokumente. 1908. 239.

kann man ein solches Ndongo im Magen tragen, ohne etwas davon zu wissen[1]. Die Bafiote sagen, der Ndodschi ‹Zauberer› könne gar nicht für den Schaden, den er anrichtet. Nicht er ist böse, sondern »das Böse« wohnt in ihm[2] — im Unbewußten. Viele unter den Mandanindianern glaubten, daß sie ein Tier im Körper hätten, wie z. B. eine Schildkröte, einen Buffalo oder Frosch[3].

Wenn wir also in allen diesen Angaben funktionelle Symbole der Introjektion erkennen, so schließt das eine Ergänzung in der Betrachtungsweise nicht aus. Es ist erstens auffallend, daß wir wieder zum Ausgangspunkt zurückgekehrt sind, die Seele ist wieder im Körper. Wir haben es hier mit der Wiederkehr des Verdrängten aus der Verdrängung zu tun, denn nachdem es glücklich gelungen war, die Ichlibido in die Außenwelt hinauszudrängen, kehrt sie nun mit einem libidobesetzten Teil eben dieser Außenwelt nach ihrem ursprünglichen Objekt, dem eigenen Körper, zurück.

Es dürfte aber auch möglich sein, die Abart der autoerotischen Libido, die hier aus der Verdrängung zurückkehrt, etwas näher zu bestimmen. Wir werden nämlich auf die Tatsache aufmerksam, daß der Vorstellung vom Tiere im Menschen eigentlich etwas Reelles zugrunde liegt, da ja der menschliche Körper tatsächlich fortwährend Tiere einverleibt, d. h. Fleisch ißt. Da nun diese Tiere und Tierdämonen ihren Aufenthalt überwiegend im Magen haben oder irgendwie mit dem Vorgang der Verdauung und Nahrungsaufnahme in Verbindung stehen, werden wir auf eine Wiederkehr der anal- und oralerotischen Partialtriebe gefaßt sein. So heißt z. B. bei den Thonga der Stein, den man im Magen des Krokodils findet und der dann vom Häuptling verschluckt wird, »buloya bya hosi = die magische Kraft des Häuptlings«[4]. Dieser Stein bleibt nämlich im Magen des Häuptlings und wird dort zu »seinem Haupte, seinem Leben«. Wenn der Stein zum erstenmal in seinem Stuhlgang erscheint, kündet das seinen Tod an, und wenn das zweitemal, so ist die Mahnung schon sehr ernst zu nehmen[5]. Daß Steine zu den häufigsten Sym-

[1] Dennett: At the Back of the Black Mans Mind. 1905. 83. Die Ndoki verläßt auch den Körper, in dem sie sich sonst befindet, in Tiergestalt, und wenn das Tier getötet wird, muß die Hexe sterben. J. Weeks: The Congo Medicine Man. Folk-Lore. 1910. 459, 460. Hier ist der Übergang zwischen »Außenseele« und »Tier im Menschen«.

[2] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 336.

[3] G. F. Will and H. J. Spinden: The Mandans. 1906. 134. Über Schlangen als Krankheitserreger im Menschen siehe noch Mainof: Les restes de la mythologie Mordvine. Journal de la Soc. F. Qu. V. 97. R. W. Williamson: The Mafulu. 1912. 241. W. Powell: Unter den Kannibalen von Neu-Britannien. 1884. 147. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 199. E. E. Church: Aborigines of South America. 1912. 105, 106. A. L. Kroeber: The Religion of the Indians of California. Univ. Cal. Publ. IV. No. 6. S. 333. Über Schildkröten ‹etc.› als Krankheitsdämonen im Menschen siehe J. J. M. de Groot: The Religious System of China. Vol. II. B. II. 1907. 624, 629, 632. ‹Schlange›.

[4] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 461.

[5] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. I. 365.

bolen der Exkremente gehören, wird durch diese Angabe nur bestätigt, welche auch eine interessante Parallele zur Zwangsvorstellung mancher Neurotiker enthält, die meinen, sie könnten durch den Stuhlgang »geschwächt« werden und das analerotische Zurückhalten mit dieser Vorstellung begründen. Wir wollen diesmal der Versuchung ausweichen, des näheren auf den Vorstellungskreis vom zauberkräftigen Stein im Körper des Menschen einzugehen[1], und dafür lieber auf den Abschnitt über die magische Bedeutung der Speise zurückgreifen. Hier haben wir zweierlei festgestellt. Erstens: der Mensch übernimmt die Eigenschaften des Tieres — vom Bärenfleisch wird er tapfer wie ein Bär usw. Von hier aus ist es nur ein Schritt, um diese neue Eigenschaft der Persönlichkeit abzuspalten und als »Bären im Menschen« weiterleben zu lassen. Aber auch dieser Schritt muß erklärt werden, vielleicht, indem sich dafür ein biologischer Prototyp aufweisen läßt. Wir erinnern daran, daß die Speise laut den Anschauungen der Primitiven nicht nur Eigenschaften überträgt, sondern auch zum Kind in der Frau wird. Diesen Gedankengang weiterführend, gelangen wir zur Schlußfolgerung: »das Tier im Menschen« ist das Kind im Mutterleib. Eine gewisse feminine Einstellung dürfte bei denen, die ein Tier im Körper zu beherbergen wähnen, ohne weiteres vorauszusetzen sein. Diese Voraussetzung stützt sich auf die bekannte Vorstellung hysterischer Frauen, eine Schlange ⟨= Penis = Kind⟩ oder sonst ein Tier sei in ihrem Körper verborgen, und auf den Parallelfall vom Stein im Körper der Schamanen, bei denen diese feminine Einstellung offen zutage tritt. Wir erinnern an die schattenhaften »labuni« der südlichen Massim, die nur vom Körper solcher Frauen herausprojiziert werden, die schon Kinder gehabt haben, und zwar verlassen diese Seelenwesen den Körper der Frau »per rectum«[2]. Das »Tier im Menschen« wäre demnach Embryo = Faeces, womit wir wiederum zu den urnarzißtisch-autoerotischen Grundlagen der Seelenvorstellungen zurückgekehrt sind. Dann müssen wir aber auch noch weiter gehen und nun trachten, ob sich nicht eine Brücke zwischen der funktionellen Erklärung der Außenseele und des »Tieres im Menschen« nach dem Schema Projektion-Introjektion und dieser physiologisch-libidinösen Grundlage schlagen ließe. Wenn wir uns entschließen können, die Nahrungsaufnahme als Prototyp der Introjektion, die Entleerung ⟨und die Geburt⟩ als Vorbild der Projektion anzunehmen, wäre allerdings der ganze Zusammenhang klar[3].

[1] Vgl. Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 524, 546, 566. Spencer and Gillen: Northern Tribes. 1904. 487. 488. Monsig. D. Rudesindo Salvado: Memorie storiche dell'Australia, particolarmente di Nuova Norcia. 1851. 299. A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 523, 524. L. E. Threlkeld: An Australian Lauguage, as spoken by the Awabakal. 1892. 48. G. Grey: Journals of Two Expeditions of Discovery. 1841. II. 336. K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 26. usw.

[2] C. G. Seligmann: The Melanesians of British New-Guinea. 1910. 640.

[3] Ebenso auch: Introjektion = Empfangen, Projektion = Eiakulation.

Die verborgene Seele des Riesen

Hieran schließen sich andere Überlegungen, welche unsere Auffassung über die Psychogenese und das gegenseitige Verhältnis der beiden Vorstellungstypen »Außenseele«, »Tier im Menschen« vollauf bestätigen. Wir wissen, daß der Säugling die Außenwelt zuerst am eigenen Körper entdeckt, indem ein Teil davon dem Triebe nach uneingeschränkter Lustbefriedigung Widerstand leistet. Die Seele, d. h. der Trieb nach Lustgewinn, liegt demnach von allem Anfang an in einer ⟨relativen⟩ »Außenwelt«, und da diese Außenwelt eben am eigenen Körper entdeckt wird, so liegt gewiß nichts näher als daß die Außenwelt zum Symbol des Körpers werden soll. Wir werden ja ⟨weiter unten⟩ im Zusammenhang mit den Pubertätsriten auf die symbolische Bedeutung der Seelenbehälter noch zurückkommen, hier wollen wir sie aus den einschlägigen Märchen und Sagen zu deuten versuchen[1]. In einem litauischen Märchen sagt der »seelenlose König«, seine Seele sei in einem Teich, am Grunde des Teiches sei ein Stein, unter dem Stein ein Hase, in dem Hasen eine Ente, in der Ente ein Ei und hierin seine Seele[2]. Schon die Häufung des Motivs »ein Lebendes in einem anderen Lebewesen« weist mit aller Deutlichkeit auf den Embryo im Leibe der Mutter. Ein Riese hat die Seele weit weg auf einer Insel in einem See. Auf dieser Insel ist eine Kirche, in dieser Kirche ist ein Brunnen, auf dem Brunnen schwimmt eine Ente, in dieser Ente ist ein Ei und darin ist des Riesen »Herz«[3]. »Meer«, »Teich«, »See«, »Brunnen« in all diesen Erzählungen bedeuten natürlich Fruchtwasser, die Kirche als Mutterleibssymbol ist aus der Traumdeutung wohlbekannt. An Deutlichkeit läßt auch eine dänische Variante nichts zu wünschen übrig. Ein junger Mann kommt in Fischgestalt ins Reich unter dem Wasser und sieht dort in einem Glaspalast ⟨vgl. Schneewittchen im Glassarg etc.⟩ ein wunderschönes Mädchen, das ihm dann verrät, daß ihres Vaters Seele in einem Fisch verborgen ist[4]. In einer bas-

[1] Vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 26 und die Literatur der Frage ebendort.

[2] A. Leskien und K. Brugmann: Litauische Volkslieder und Märchen. 1882. 423 bis 430. Vgl. die Anmerkungen 569 bis 571.

[3] G. W. Dasent: Popular Tales from the Norse. 1859. 55.

[4] Frazer: Balder the Beautiful. II. 1913. 121 nach Grundtwig: Dänische Volksmärchen. 1879. 194 bis 218. Die Märchenepisode als solche geht auf das Urmotiv des Kampfes zwischen Vater und Sohn zurück. In einigen Varianten erscheint der Ogre, den der Held durch Auffinden der Seele tötet, als der Vater des geliebten Mädchens, die seine Seele an den Mann ihrer Wahl ausliefert. Lehrreich ist eine Sage aus Dardistan, in welcher sich zunächst wohl die Sitte spiegelt, daß der neue König seinen Vorgänger ermorden muß. ⟨Siehe Frazer: Lectures on the Early History of Kingship. 1905. Frazer: The Dying God. 1911.⟩ Über Ghilgit regiert der Tyrann und Menschenfresser Shiridabatt. ⟨Vater als Menschenfresser ist regelmäßig zu belegen. Einerseits weil die Antropophagie der eigenen Kinder noch heute weit verbreitet ist, anderseits in der Umkehrungsform Menschenerzeuger = Menschenfresser.⟩ In heuchlerischer Besorgtheit um das Wohlergehen des Vaters ⟨wie oft verbergen sich die Mordimpulse gegen die nächsten Angehörigen in diesem Symptom der allzu großen Ängstlichkeit!⟩ erfährt die Tochter, daß seine Seele im Schnee liege und nur durch Feuer zum Schmelzen gebracht werden könne. Schnee bedeutet natürlich

kischen Variante versteckt sich der Held als Ameise im »Busen« des Mädchens und so hört er, wie der Riese erzählt, daß im Walde in einem reißenden Wolf, in einem Fuchs eine Taube sei. Im Kopf der Taube befindet sich ein Ei, wenn man das Ei gegen seinen Kopf schleudert, muß er sterben[1]. Der Held als Ameise, wohl ursprünglich in dem Uterus der Mutter versteckt, erfährt das große Geheimnis, wo sich das schicksalsmächtige Ei befindet. Die Rolle, die dabei dem Kopfe zugeschrieben wird[2] ‹im Kopf der Taube, an den Kopf werfen›, ist natürlich als Verschiebung nach oben zu verstehen, während der Wurf als Symbol des Sexualaktes zu deuten wäre. ‹Vgl. unten die Anmerkung.› Eine gewisse Verdichtung der Vater- und Mutter-Imago ist unleugbar: der Wurf, der den Vater tötet, gilt eigentlich dem Kopf der Mutter, während anderseits das Ei auch als Hoden des Vaters, Zerquetschen und Werfen auch als Kastration zu deuten ist[3]. In einigen Varianten ist das Motiv vervielfacht, indem der Riese auf die Fragen der Frau zuerst falsche Antworten gibt, die aber demselben unbewußten Inhalt entsprechen wie die richtige. In einem schottischen Märchen heißt es zuerst, die Seele sei im »Bonnachstein«. Wie er bemerkt, daß sie den Stein schön ausschmückt und seine Seele ehrt ‹vgl. oben, Kult der eigenen Seele›, sagt er ihr, daß er sie hinters Licht geführt hat: die Seele sei unter der Türschwelle[4]. Erst zum drittenmal erfährt sie die Wahrheit, welche entsprechend der gewohnten Einschachtelungstheorie lautet. Zugleich wird es aber klar, daß auch die beiden vorher gegebenen »Seelenbehälter« etwas Richtiges aussagten, denn die Seele ist in einem Stein unter der Schwelle in einem Schaf, in einer Ente, in einem Ei[5]. Die Einschachtelungstheorie kann aber auch noch einen Schritt weiter gehen: in dem Ei ist eine Biene, darin liegt die Seele oder Kraft des Helden. Nun wissen wir, daß die Phantasie mancher Neurotiker, sich in eine Biene, Fliege o. dgl.

---

ihre eigene geschlechtliche Frigidität, der Liebesglut muß sie weichen. Der Fremde ‹der Unbekannte im Traum ist der sehr wohl Bekannte!› erbt dann den Thron und ihre Hand. ‹G. W. Leitner: The Languages and Races of Dardistan Vol. I. 1873. Part. III. 9.› Wir wollen noch darauf aufmerksam machen, daß der Held sich sehr oft in einen Vogel verwandelt und so nach dem Teich am Ende der Welt ‹Mutterleib› fliegt ‹Koitussymbolik›. Ebenso haben wir das Zerquetschen des Eies als einen gewaltsamen Einbruch in die Gebärmutter zu deuten und kommen so zur Schlußfolgerung, daß in diesen Märchen eine leichte Umordnung des Urthemas vom Ödipuskomplex erfolgt ist. Ursache und Wirkung sind vertauscht, Laios stirbt, weil Ödipus mit Jokaste koitiert. In der Sage aus Dardistan ist dies in der Feuersymbolik deutlich genug dargestellt, nur wird die Mutter durch eine Schwester-Imago ‹Tochter des väterlichen Tyrannen!› ersetzt.

[1] W. Webster: Basque Legends. 1877. 82, 83.

[2] Vgl. auch oben über die eigestaltigen Seelen im Kopfe bei den Giljaken und Mogk: Das Ei im Volksbrauch und Volksglauben. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 1915. 217, 218.

[3] Manchmal handelt es sich um die Außenseele einer Dämonin. Lal Behari Day: Folk Tales of Bengal. 1908. 84.

[4] Vgl. über Schwelle als Vagina Róheim: Die Bedeutung des Überschreitens. Intern. Zeitschr. f. Psychoanal. VI. 242.

[5] J. F. Campbell: Popular Tales of the West Highlands. 1890. I. 10, 11.

verwandeln zu können, der unbeschränkten Befriedigung der Schaulust nach dem mütterlichen Genitalien und dem Geschlechtsverkehr der Eltern dient. So belauscht auch Malbrouk im baskischen Märchen das Geheimnis des Riesen, indem er sich als Ameise in dem Busen der Geliebten versteckt. Hinter der Schaulust ist aber der Wunsch verborgen, in den Genitalien der Mutter zu sein, mit ihr zu verkehren. Indem sich der Held in eine Ameise verwandelt, koitiert er das Weib, d. h. er wird zum Spermatozoon, die einzige Form, in der eine Rückkehr in die Genitalien der Mutter möglich ist. Nun ist aber das, was er hören will, auch dasselbe, was er tun will, auch die »Außenseele« des Riesen, die Biene im Ei[1], ist er selbst in dem mütterlichen Uterus. Wenn wir ferner hören, daß in dem Einschachtelungsei nicht das Leben, sondern der Tod des »Tod-Losen Koschei« versteckt ist[2], so werden wir auf die allgemeine Phantasie der Menschheit über den Tod als Rückkehr in den Mutterleib, in die Mutter Erde, hinweisen. In einer vom Normaltypus abseits liegenden Variante fällt dann wieder ein Lichtstrahl auf die Bedeutung des Eies, indem darin nicht die »Seele« des feindlichen Riesen ‹des Vaters›, sondern die Liebe der Zukünftigen verborgen ist[3].

Wir finden also eine volle Übereinstimmung zwischen der Bedeutung des »Tieres im Menschen« und der »Außenseele«, beide bedeuten den Fötus im Mutterleib. In der Außenseele wird der Uterus in die Umwelt projiziert[4], aber die »Seele«, d. h. das »Menschliche« des sich darin befindenden Wesens beibehalten. Das »Tier im Menschen« ist, wie wir bereits bemerkt haben, die Wiederkehr des Verdrängten aus der Verdrängung, das Lebewesen ist wieder in einem menschlichen Körper. Dafür muß es anderseits aber etwas von seiner Deutlichkeit aufgeben, es ist keine Seele, kein Kind, sondern ein Tier. Möglicherweise wirkt hiebei auch die unbewußte Erinnerungsspur an die tierischen Entwicklungsphasen, die der Embryo im Intrauterinleben durchläuft.

Seelenvogel und Seelenschlange.

Es erübrigt sich noch, einiges über die unbewußt-determinierenden Elemente in der Wahl der Seelenbehälter ‹Seelentiere› zu sagen. Wie dies von Wundt hervorgehoben wird, sind Seelenvögel ‹und andere fliegende Tiere wie die Biene, Fledermaus etc.› und Seelenschlange ‹auch Eidechse usw.› die häufigsten Seelen-

[1] Vgl. z. B. L. Kálmány: Hagyományok. ‹Überlieferungen.› 1914. I. 21. J. H. Knowles: Folk Tales of Kashmir. 1893. 49, 134, 382. Lal Behari Day: Folk Tales of Bengal. 1883. 85.

[2] Afanassjew-Meyer: Russische Volksmärchen. 1906. I. 222 bis 227. J. Curtin: Myths and Folk Tales of the Russians, Western Slavs and Magyars. 1890. 106 bis 123. L. Leger: Recueil des contes populaires slaves. 1882. 77. Löwis of Menar: Russische Volksmärchen. 1914. 160 bis 171.

[3] W. R. S. Ralston: Folk Tales of the Russians. 1873. 114, 115.

[4] Über die Verlegung des Uterus nach außen vgl. oben. In zwingender Weise werden wir alle diese Schlußfolgerungen erst am australischen Material ‹siehe »Australian Totemism«› beweisen.

inkorporationen[1]. In den folgenden Ausführungen werden wir, der Natur des Stoffes entsprechend, die Grenzen unseres Hauptthemas hie und da überschreiten, es wird sich nicht mehr bloß um »das Selbst«, um die eigene Seele im Tiere, sondern auch um die Ahnenseele, um den Geist des Toten handeln. Das Ineinanderfließen dieser Vorstellungen beruht eben auf dem bestimmenden Einfluß der Vater-Imago in der Bildung des narzißtischen Ich-Ideals, wie wir das weiter unten noch näher erläutern werden. Was zuerst den Seelenvogel betrifft, so hat ja schon Wundt dessen Zusammenhang mit der im Hauche entweichenden Seele hervorgehoben. Hinzuzufügen ist nur, daß, wie wir oben gesehen haben, die Hauchseele aus der autoerotischen Besetzung des Hauches hervorgegangen ist. Dr. Forsyth hat in einer noch unveröffentlichten Studie die besondere erotische Betontheit der Atmungsorgane, die Respirationserotik, feststellen können, so daß wir in der Hauchseele und dann auch im Seelenvogel eine verdichtete Objektivation der Oral- und Respirationserotik erblicken müssen. Die Respirationserotik dient dann auch als Brücke zu einer zweiten Determinante der Vorstellung vom Seelenvogel. Wir wissen, daß die Flugtätigkeit im Traume zu den typischen Symbolen der Erektion zählt[2]. Hieher gehört aber nicht nur das Fliegen, sondern auch Reiten ⟨überdeterminiert als Ritt auf dem Weibe⟩, Laufen usw., kurz jede rasche Bewegung des Körpers, die ja immer mit einem beschleunigten Atem verbunden ist. Die Eingeborenen Australiens am Swan River glauben, daß ihre Seelen sich nach dem Tode in Vögel, besonders Raben und Kormorans, verwandeln[3]. Die Seele des Gemordeten verfolgt die Feinde in der Gestalt des kleinen Vogels »Chichurkna«, und macht einen Lärm, wie der Schrei eines kleinen Kindes aus der Ferne[4]. Besonders häufig erscheinen die Seelen der kleinen Kinder oder der noch Ungeborenen in Vogelgestalt. So bedeutet z. B. die Eule als Orakelvogel nicht nur den Tod eines Menschen, sondern auch die Geburt eines Kindes[5]. Um ein Kind gebären zu können, muß bei den Semang die Frau vom Fleische des Seelenvogels essen, denn in diesen Vogel hat der Obergott Kari die Seele gelegt[6]. Während die Seele als kleiner Vogel uns wiederum zum Vor-

[1] W. Wundt: Völkerpsychologie. II. Mythus und Religion. II. Teil. 1906. 72.

[2] Vgl. Federn: Über zwei typische Traumsensationen. Jahrbuch der Psychoanalyse. VI. 127. Siehe auch darüber sowie über den Seelenvogel E. Jones: Die Emprängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr. Ebenda. 182. ⟨Die Mitteilung der Ergebnisse der Arbeit von Forsyth verdanke ich Herrn Dr. Ferenczi.⟩

[3] Lauterer: Australien und Tasmanien. 1901. 288.

[4] Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 494. Über Kindergestalt der Seele, siehe oben.

[5] Róheim: Adalékok a magyar néphithez. ⟨Beiträge zum ungarischen Volksglauben.⟩ 1913. Der Totenvogel. S. 24, 25.

[6] Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 4. Ähnliches siehe auch bei Golden, Jakuten etc. Róheim: A kazár nagyfejedelem. 1917. 27.

stellungskomplex des Infantilen zurückführt – denn die Seele als kleiner Vogel bedeutet natürlich dasselbe wie die Seele als Kind[1] – deuten die kinderbringenden Vögel, die weltweit verbreiteten Brüder des europäischen Storches, wiederum die libidinöse Quelle der Seelenvorstellungen an[2]. Am Cape Bedford heißt es »that babies are made in that portion of the west where the sun sets, and in their original condition are full-grown ⟨Der Vater!⟩ but in their passage into their maternal homes ⟨d. h. als Penis⟩ they take the form of a curlew ⟨Seelenvogel⟩ if a girl, of a pretty snake if a boy«[3] ⟨Seelenschlange⟩. Hier geht eben »der Vogel« oder »die Schlange« durch »die Vagina«, während diese Vorstellung bei den Semang, wie wir gesehen haben, durch das »Essen« des Vogels ⟨Verschiebung nach oben⟩ dargestellt ist. Dem oben gemachten Unterschied zwischen Knaben und Mädchen analog nehmen die Euahlayi an, daß bei dem »Fabrizieren« der Knaben außer dem bisexuellen Mond noch die Eidechse, bei den Mädchen außer dem Mond noch die Krähe tätig ist[4]. Dieselben Vorstellungen finden wir in der kosmogonischen Projektion wieder. Die Weltschöpfung ist eine Zeugung im Großen, daher spielen hier schon ⟨wenn auch nicht ausschließlich⟩ die großen Vögel eine Rolle. Wenn z. B. Gott und Erlik bei den Altai-Tataren in Vogelgestalt ins Urmeer tauchen, um von dort die Erde heraufzuholen[5], so wird es, wenn einmal die Penisbedeutung des Vogels feststeht, nicht schwer sein, in dem Urmeer das Urmeer der Ontogenese ⟨Fruchtwasser⟩, in der heraufgeholten Erde das erzeugte Kind zu erkennen. Auf Neu-Seeland wird berichtet, daß Maui, als er die Insel aus dem Meere herauffischte, seine Seele in einen Papagei verwandelte. Dieser flog nun mit einem Strick im Schnabel gegen den Himmel und war ihm so beim Herauffischen der Insel behilflich[6]. Nach dem Glauben der Dajak wurde die Welt von zwei Riesenvögeln erschaffen[7]. In Südaustralien verwandelt sich Bunjil bei der Weltschöpfung in einen Adler[8], in der Kosmogonie der Battak spielt die Schwalbe eine Rolle[9] und der »Herr des

[1] Bei den Tlinkit gelten die Eisenten als verwandelte Kinder und die Käuzchen sollen die Geister der Kinder sein, die von der Mutter im Schlaf erdrückt wurden. A. Krause: Die Tlinkitindianer. 1885. 271. Die ungetauft verstorbenen Kinder werden schwarze Vögel. F. S. Krauß: Sitte und Brauch der Südslawen. 1885. 73.

[2] Vgl. F. S. Krauss: Der Vogel. Int. Z. f. ärztl. Psychoanalyse. 1913. I. 288.

[3] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. 1903. Bull. V. 22.

[4] K. L. Parker: The Euahlay Tribe. 1905. 61, 50.

[5] W. Radloff: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. 1866. I. 175. Vgl. O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 4, 6, 28, 30, 45 bis 47, 53, 58 bis 60, 62.

[6] L. Frobenius: Die Weltanschauung der Naturvölker. 1898. 16. Siehe dort weiteres über Vogelmythen.

[7] W. H. Furness: Folk-Lore in Borneo. 1899. 10.

[8] Lauterer: Australien und Tasmanien. 1901. 286.

[9] W. Ködding: Die Battaker auf Sumatra. Globus. LIII. 1888. 91.

Lebens« ‹»die Lebenstriebe« bei Freud: Jenseits des Lustprinzips›, »der große Geist« der Mandan erscheint als Gans[1], genau wie der »Weltaufseher« der Wogulen[2], und ebenfalls die Wogulen sprechen von der »Habicht«- oder »Spatzen-Seele« des Sterbenden[3]. Wenn ein Angekok ‹Schamane› der Eskimo die verlorene Seele eines Mädchens zurückgibt, so gebraucht er dazu die Seele eines Seevogels, der Jerbak heißt. Alle lebendigen Tiere, so sagen sie, haben Seelen und die kleinen Vögel haben die allerbesten[4]. Bei den Burjäten hat die Seele halb menschliche und halb Vogelgestalt[5] und überall in der ostasiatischen[6], islamitischen[7], russischen[8], mittel- und westeuropäischen Volkskunde[9], ebenso wie bei den Naturvölkern[10], verwandelt sich die Seele nach dem Tode in einen Vogel ‹wenn sie es nicht schon zu Lebzeiten ist›, oder wird sie in Vogelgestalt in das Jenseits geführt[11].

Die Bedeutung der Seele als Schlange dürfte ebenso durchsichtig sein, wie diese Vorstellung eine weit verbreitete ist. Wir haben bereits oben den lateinischen Genius, das zeugende Prinzip in Schlangenform, erwähnt[12]. Ähnlich ist auch in Griechenland das typische Tier des vergöttlichten Toten, des Heros, die Schlange[13]. Was die Schlange oder der Heros als Schlange in Griechenland bedeutet, darüber bleiben wir nicht lange im Zweifel. Das Kultsymbol des Schlangenheros Erechteus war ein hölzerner Phallos und an den

---

[1] G. F. Will and H. I. Spinden: The Mandans. 1906. 136. Vgl.: Der Stammvater des Geschlechtes kommt vom Himmel herab in einem Vogelkleid. Boas: Indianische Sagen. 85.

[2] Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. 1910. II. S. 55.

[3] Munkácsi: l. c. I. 1902. CLXXIX. J. Pápay: Osztják Népköltés Gyűjtemény. 1905. 121.

[4] P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 156. Über Seelen von der Größe eines Sperlings vgl. Nansen: Eskimoleben. 1903. 202 nach Holm.

[5] Agapitow und Changalow: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus. LII. 1887. 252.

[6] J. J. M. de Groot: The Religious System of China. IV Book. II. 1901. 220.

[7] J. Goldziher: Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben. Globus. LXXXIII. 1903. 81. Über Altsemitisches siehe jetzt auch H. Gressmann: Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin A. R. W. XX. 1921. 329.

[8] Stenin: Vorstellungen des russischen Volkes von dem Tode. Globus LIX. 1891. Ralston: Songs of the Russian People. 115.

[9] Swainson: The Folk-Lore of British Birds. 1886. Sebillot: Le Folk-Lore de France. 1906. III. Negelein: Die Seele als Vogel. Globus. LXXIX. 1901. 356, 381. Hötler: Vogelgebäcke. Globus. 1906. LXXXIX. 221. P. Sartori: Vogelweide. Zeitschr. d. Ver. f. Völkerk. 1905. 1 bis 13.

[10] Vgl. außer den angeführten Quellen ‹besonders Frobenius› noch A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1873. II. 223. P. du Chaillu: Explorations and Adventures in Equatorial Africa. 1862. 383.

[11] Vgl. noch G. Weicker: Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. 1902. Schurtz: Das Augenornament. 1895. 73.

[12] Der Tod des Tiberius Gracchus durch den Tod einer Schlange ‹Genius› angekündigt. Cicero: De Divinatione. I. 18, 36.

[13] E. Rohde: Psyche. 1907. I. 244, 245. E. Küster: Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. 1913.

attischen Thesmophorienfesten wurden künstliche Schlangen zusammen mit Phallen aus Brotteig in die Schlünde hinabgeworfen, natürlich um durch den Phallos und dessen leicht abgewandelte tierische Äquivalente die Erde zu befruchten[1]. Den olympischen Göttern, welche die Sprödheit sonst unerreichbarer Jungfrauen gewöhnlich in Schlangengestalt überwinden[2], dürfte die chinesische Sage vom lüsternen Geist als Bräutigam in Schlangengestalt zu vergleichen sein[3]. Auf den Neu-Hebriden und Banksinseln fürchtet man sich vor einer Art weißen, gestreiften Seeschlange, dem »Mae«. In jeder solchen Schlange steckt ein Stück des Übernatürlichen, des »Mana«. Die Schlange wird auch zum Spiritus familiaris dessen, der mit ihr geschlechtlich verkehrt[4]. Nach einem anderen Bericht bringt der Umgang mit dieser Schlange den Tod: den Männern erscheint die Schlange in der Gestalt eines bekannten jungen Mädchens, den Frauen als junger Mann[5]. Eine Ainozauberin hat eine Schlange als »ituren kamui«, d. h. Schutzgeist. Sie ist im Besitze eines orakelspendenden Schlangenidols[6]. Bei schwerer Geburt legt man ein Schlangenidol auf die Schulter der Frau[7], ebenso wie die Kukis der Riesenschlange Schweine und Ziegen als Opfer für die gebärende Frau bringen[8], und wie man in Südaustralien den Frauen Schlangen zu essen gibt, damit sie gebären sollen[9]. Die Schlangenhaut gilt bei den Aino als spezifisches Amulett der Frau[10]. Von der menschlichen Fruchtbarkeit werden diese Vorstellungen auf die Natur übertragen: wo die göttliche Schlange ihre Haut läßt, ist eine gute Ernte zu erwarten[11]. Die alten Preußen hatten den Kult des Potrimpos, des Getreide- und Kriegsgottes. Man hielt ihm eine Schlange in einem Topfe. Der Topf war mit Garben zugedeckt und man opferte der Schlange darin ⟨Vater-Imago⟩ Kinder. Die Weiber gingen zu den hohlen, schlangenbewohnten Bäumen ⟨Muttersymbol: siehe weiter unten über den Baum⟩, wo sie Milchopfer für die Fruchtbarkeit brachten[12]. Bei den Meithei erscheint die Außenseele des Raja des Ningthaja Stammes als Schlange. Diese Schlange heißt Pakung-ba

[1] Küster: l. c. 149. In Österreich »füttert« man die Erde, indem man ein Brotlaibchen in sie vergräbt, das »Daumenform« hat. Jahn: Deutsche Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. 1888. 160, 297.

[2] Küster: l. c. 151.

[3] J. J. M. de Groot: The Religious System of China. V. 1907. II. 628.

[4] J. H. P. Murray: Papua, or British New Guinea. 1912. 138.

[5] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 188 bis 190.

[6] Batchelor: The Ainu and their Folk-Lore. 1901. Insofern das Unbewußte die Entschlüsse des Menschen entscheidend beeinflußt und solche Entschlüsse eigentlich in dem System vorbewußt schon gefaßt sind, bevor sie ins Bewußte gelangen, erteilt die Schlange Orakel. Vgl. Küster: l. c. 121.

[7] Batchelor: Ebenda. 367, 370.

[8] T. C. Hodson: The Naga Tribes of Manipur. 1911. 137.

[9] Ch. Wilhelmi: Manners and Customs of the Australian Natives. 1862. 6.

[10] Batchelor: l. c. 209. Vgl. ebenda. 362. Geschlechtsverkehr mit Frauen in Schlangengestalt.

[11] Batchelor: The Ainu and their Folk-Lore. 1901. 210.

[12] K. Schwenk: Die Mythologie der Slawen. 1853. 82, 83, 278. F. C. Conybeare: The Paganism of the Ancient Prussians. Folk-Lore. XII. 298.

und gilt zugleich als Urahne des Königshauses. Wenn sie erscheint, wird sie von einer Priesterin empfangen, die der Schlange ein Kissen entgegenbringt und gewisse Zeremonien vollzieht, um das Gefallen der Schlange zu gewinnen[1]. Bei den Baja hat jeder Fürst eine große heilige Schlange. Sie lebt in seinem Schlafgemach und der hohe Herr gibt ihr höchst eigenhändig das Essen. Der Fürst betet die Schlange an, er bittet sie um Waffenerfolg, um reiche Ernte, Kinder, und im Frühjahr um den befruchtenden Regen. Stirbt die Schlange, so muß der König ebenfalls sterben. Der Fürst redet die Schlange als »nakom«, d. h. »Großvater« an[2]. Was bedeutet dieses Tier, welches Kinder und befruchtenden Regen verleiht, ohne den kein Fürst auskommen kann, und welches ihm vor dem Bruder der Mutter ⟨in der matrilinearen Gesellschaft tritt dieser an die Stelle des Vaters⟩ verliehen wird? Wir antworten mit einem Rätsel der Pangwe: »Verdorbener, niedergefallener Baumstamm, wo hinein sich schiebt eine Nashornschlange?« Auflösung: die Scheide, in die das männliche Glied eingeführt wird[3]. Die Außenseele des Menschen ist also identisch mit dem Seelentier der Ahnen, aber auch mit der Libido. Wenn bei den Nandi eine Schlange in die Hütte kriecht, so wird sie getötet, wenn sie aber auf das Bett einer Frau kriecht, dann darf man sie nicht töten, denn sie personifiziert den Geist eines Ahnen und kommt, um der Frau die glückliche Geburt eines Kindes zu verkünden[4]. Die Masaifrauen geben den Schlangen Milch. Beim Tode eines reichen Mannes oder eines Medizinmannes verwandelt sich seine Seele in eine Schlange und die Medizinmänner halten Schlangen als Schutzgeister in ihren Säcken[5]. Der Schlangenkult der Dinka, die die Schlangen »ihre Brüder« nennen, die zu töten als Verbrechen gilt, ruht auf derselben Grundlage. Diese Schlangen folgen dem Rufen und Locken der Frauen, welche sie mit Milch füttern[6]. Hinter der kirchlich-mittelalterlichen Vorstellung, welche aus einer neurotischen Verdrängungsatmosphäre herstammend[7] in der Schlange als Libidosymbol das »Dämonische« des »bösen« Triebes empfand, finden wir auch im europäischen Volksglauben eine ältere Schichte, in welchem sich der Kult der Lebenskraft, der Libido der Familie, spiegelt. Im Komitat Bars ⟨Ungarn⟩ tötet ein Bauer eine Hausschlange, bald darauf stirbt auch sein Töchterlein[8]. Ähnliche Vorstellungen

---

[1] T. C. Hodson: The Meitheis. 1908. 100, 101. Bei den Baganda verleiht die Riesenschlange Kindersegen: der König opfert ihr jährlich, damit seine Frauen fruchtbar sein sollen. Roscoe: The Baganda. 1911. 320 bis 322.

[2] Frobenius: Und Afrika sprach: 1913. III. 181.

[3] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 32.

[4] A. C. Hollis: The Nandi. 1909. 90.

[5] A. C. Hollis: The Masai. 1905. 307, 308.

[6] Casatti: Zehn Jahre in Aquatoria. 1891. I. 42. Siehe auch Stanley: In Darkest Africa. 1890. I. 424. Callaway: Religious System of the Amazulu. 1870. 140–142.

[7] Siehe besonders Jones: Der Alptraum. 1909.

[8] Kóssa: Kígyó az emberben ⟨Schlange im Menschen⟩. Ethnographia. 1908. 278.

von der Hausschlange haben auch die Esten. Schlange und Kind trinken Milch zusammen, und wo man eine Schlange tötet, dort gedeiht auch das Korn schlecht[1]. Auch in Bosnien füttert man die Hausschlange mit Milch, wenn man eine Hausschlange tötet, so stirbt der Herr oder die Herrin des Hauses[2]. Unter dem Grunde eines jeden Hauses lebt nach dem Volksglauben der Neugriechen eine Schlange als dessen Wächterin, Beschützerin und Segenspenderin. Wiederum wird ihre besondere Intimität mit den Kindern betont. Das Kind nähert sich der Schlange, es spielt und scherzt vertraulich mit ihr. Die Schlange beleckt liebkosend die Hände des Kindes und windet sich dem Kinde um die Füße[3]. Die Schlange der Ahnen, die vor den Erwachsenen in diesen Sagen oft die Flucht ergreift, tut eben dem Kinde nichts zu Leide. Das Kind kann noch »unschuldig«, d. h. ohne Verdrängung, ohne inneren Konflikt »mit der Schlange spielen« ⟨onanieren⟩. »Mit Bestimmtheit können wir annehmen, daß zwischen dem Genitale ⟨Schlange⟩ und dem narzißtischen Ich ⟨Kind⟩ zeitlebens die allerintimsten Beziehungen bestehen bleiben, ja daß das Genitale vielleicht überhaupt der Kristallisationskern der narzißtischen Ichbildung ⟨Seele⟩ ist«[4]. Der »Vittóre« ⟨= ancient⟩ ist die Hausschlange der Albanier, er wird besonders von den Frauen verehrt[5]. Die Hausschlangen der Rumänen saugen den Kühen die Milch aus[6], eine Vorstellung, die wohl an Stelle des unterbliebenen Milchopfers getreten ist. Das Unterlassen des Opfers zieht Gewissensbisse nach sich und entspringt auch wohl einer unbewußt feindlichen Absicht gegen den Schlangen-Ahnen. Diese Feindseligkeit wird nun auf die Schlange projiziert, die sich ihre Milch mit Gewalt holt, wobei die Kühe gewiß an Stelle der Frauen der Familien getreten sind. In Böhmen muß auch der Hausvater sterben, wenn die Hausschlange stirbt. In manchen Häusern gibt es sogar ganze Schlangenfamilien, von denen jedes Glied ein Glied der menschlichen Familie vertritt, so daß, was der Schlange widerfährt, auch dem Familienmitglied geschieht[7]. In Schlesien birgt jedes Haus ein Otternpaar, und wenn man die Hausschlange tötet, muß ein Glied der Familie sterben. Ein Mädchen teilte ihr Brot mit der Schlange, da schlug man das Tier

[1] Jung: Nochmals Schlangenkultus und Ruriksaga. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft. 1891. 111. Vgl. Wiedemann: Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten. 1876. 454, 455.

[2] E. Lilek: Familien- und Volksleben in Bosnien und in der Herzegowina. Zeitschr. f. österr. Völkerk. 1900. 169.

[3] B. Schmidt: Volksleben der Neugriechen. 1871. 184 bis 186. Weiteres Material habe ich in einer Anmerkung zusammengestellt. Róheim: Psychoanalysis és ethnologia. Ethnographia ⟨ung.⟩. 1918. 211. Anm. 4.

[4] S. Ferenczi: Hysterie und Pathoneurosen. 1919. 11. Die in Klammern stehenden Wörter rühren natürlich von mir her und sollen die Beziehungen der Ferenczischen Auffassung zu unserem Thema andeuten.

[5] L. M. J. Garnett: The Women of Turkey. 1891. 279.

[6] Moldován: Die ungarländischen Rumänen ⟨ung.⟩. 1913. 488.

[7] Wuttke: Volksaberglaube. 51.

tot und kurz darauf starb auch das Mädchen[1]. In all diesen Fällen ist der narzißtische Doppelgänger des Ichs, die Außenseele, ganz deutlich als der Penis, beziehungsweise die Libido zu erkennen. Das ist es, was das Individuum mit der Familie vereint, in den Enkelkindern wirkt noch immer die gemeinsame Schlange des Hauses, der Urahne, fort. Mit dem Erlöschen der Libido naht aber auch das Ende des Ichs, stirbt die Schlange, so stirbt ihr der Mensch nach. Wenn die heilige Schlange stirbt, so muß auch der Bajakönig sterben. Umgekehrt läßt sich das Prinzip nicht anwenden. Der Mensch stirbt, die Schlange lebt weiter[2]. Denn da diese Selbstverdopplung eine Projektion der endopsychisch wahrgenommenen libidinösen Triebe ist und diese Triebe eben die arterhaltenden sind, so wird diese Ichverdopplung ‹Seele› zugleich Trägerin des »unbewußten Artbewußtseins« ‹sit venia verbo›: in der Unsterblichkeit der Seele, in ihren fortwirkenden Metempsychosen und Reinkarnationen spiegelt sich die Unsterblichkeit des Keimplasmas, der Gattung, wider[3].

Der Verdichtungsfigur Ahnenseele plus Außenseele parallel läuft die Verknüpfung von Schutzgeist und Vaterimago, eine Konstellation, an der wir aber das Mitwirken noch anderer Faktoren beobachten können.

Außenseele und Schutzgeist in den Pubertätsriten.

Das Herausdrängen des Ichs aus dem Zentrum der Affekte erfolgt im Leben des Individuums in der für die weitere Entwicklung entscheidenden Phase der Pubertät. Die Ichlibido wird zur eigentlichen Sexuallibido, es erfolgt die geschlechtliche Objektwahl. Geradezu beweiskräftig für unsere Annahme des Parallelismus dieser Erscheinungen mit den Phasen der animistischen Objektwahl ist es nun, daß die enge Verbindung mit einem Gegenstand der Außenwelt, die Wahl eines Schutzgeistes oder einer Außenseele, ebenfalls einen Pubertätsritus bildet.

Bei den Yaraikanna am Cape York wird das Schutztier, der Ari, entweder durch Träume oder dadurch bestimmt, daß man bei den Männerweihen den rechten oder linken mittleren Schneidezahn ausschlägt und dann dem Knaben Wasser gibt, um seinen Mund auszuspülen. Bei dieser Handlung muß er den mit Blut gemischten Speichel in einen Wasserbehälter fallen lassen. »The old men carefully inspect the clot and trace some likeness of the form which the clot assumes to a natural object, an animal, plant or stone, or whatever it may be, this will be the »ari« of the newly made man«[4]. Hier

[1] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1906. II. 181, 182. Daß auch Frauen eine »Schlange« zugeschrieben wird, ist in Anbetracht der infantilen Sexualtheorie vom Weib mit dem Penis und in Anbetracht der Klitoriserotik nicht auffällig. Vgl. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 114.

[2] Frobenius: Und Afrika sprach. 1913. III. 181.

[3] Vgl. Kolnai: Über das Mystische. Imago. VII. 55.

[4] A. C. Haddon: Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. V. 193, 221. Seit Reiks Forschungen wissen wir, daß das Zahnausschlagen in diesen Riten eine symbolische Kastration, beziehungsweise ein sym-

sehen wir nicht bloß den Zusammenhang zwischen Objektwahl und Pubertät, sondern auch die Tatsache, daß es in letzter Reihe eben die autoerotischen Triebe sind, die einer Überleitung in die Außenwelt bedürfen. Beim Zahnausschlagen fällt Blut und Speichel aus und es muß nun eine Ähnlichkeit mit irgend einem Naturgegenstand hineingesehen werden, d. h. der Junge soll die Regungen, die ursprünglich seinem eigenen Blute gegolten, nun auf diesen Gegenstand übertragen.

Weitere ähnliche Beispiele werden wir in einem der folgenden Abschnitte untersuchen, die Hauptsache aber für uns ist die Tatsache, die schon Frazer hervorgehoben hat, daß die Außenseelen und Schutzgeister gerade in den Pubertätsriten angenommen werden[1]. In San Salvador erhält jeder bei der Männerweihe seinen Schutzgeist[2]. Bei den Chitimacha heißt der Vorgang »nącâmméj'k«, d. h. »übernatürliche Macht haben« und besteht darin, daß der Jüngling sich dem Fasten in der Einsamkeit unterziehen muß, bis er vom Tier träumt, welches ihm im ganzen Leben beistehen wird[3]. »Wabusinimi«, der berühmte Zauberer von Fort Hope, träumt bei dieser Gelegenheit einen ganzen Schöpfungsmythos. Er fühlt eben wie der Baccalaureatus im Faust: »Ich führt die Sonne aus dem Meer hinauf, mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf« ⟨usw.⟩ »Als ich ein junger Mann war — erzählt er — ging ich fasten, so gut wie alle anderen auch. Am zehnten Tage träumte ich wie folgt: Die Welt war am Anfang noch sehr klein und leer. Dann erschienen zwei Indianer, die dort lebten und litten. Dann kommen Leute aus einem anderen Lande, die die Indianer mit Speisen versorgen. Endlich sah ich viele Vögel, Tiere und Fische und einen, der mir unbekannt war und dem die Aufgabe zufiel, für alle diese Wesen Sorge zu tragen, den Indianern zu helfen. Dann träumte ich von einer Schamanentrommel, vom Großen Geist und von der Zauberhütte. Der Schatten der Zauberhütte reichte an den Himmel und darin sah ich, wie sich Geister auf und ab bewegten. Jetzt wußte ich, daß ich derjenige war, der für die Indianer zu sorgen hat«[4]. Der manifeste Traum schildert den werdenden Entschluß zur Schamanenlaufbahn. Zuerst wird dieser oben erwähnte Wunsch vom Ich abgewehrt, daher »der Unbekannte«, der sich aber zuletzt doch als der Träumer

---

bolisches Töten ist. Nun, nachdem die aggressive Seite des Ambivalenzkonfliktes freies Spiel gehabt hat, setzt die reaktive Zärtlichkeitsphase ein — der getötete Jüngling erhält von den Alten einen Schutzgeist. Ebenso beim Manitu — der Jüngling macht ihn nur zum Schutzgeist, zum Ideal, nachdem er ihn getötet hat. ⟨Siehe weiter unten.⟩

[1] J. G. Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 227.

[2] A. Bastian: Ein Besuch in San Salvador. 1859. 86.

[3] J. R. Swanton: Indian Tribes of the Mississippi Valley and adjacent Coast of the Gulf of Mexico. Bulletin 43. 1911. 353.

[4] A. Skinner: Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteux. Anthr. Papers. Mus. Nat. Hist. Vol. IX. Part. I. II. The Northern Saulteux. ⟨Ojibway.⟩ 1911. 154.

in eigener Person entpuppt. Während dem gewöhnlichen Sterblichen das Ich im Lebenstraum nur in der Maske des tierischen Schutzgeistes erscheint, erkennt der im höheren Maße narzißtisch veranlagte Schamane sich selbst als den Protagonisten des Schauspiels. Parkman beschreibt, wie der Algonkinindianer, der zum Krieger berufen ist, im 14. oder 15. Lebensjahr seinen Schutzgeist suchend, vom Bären oder Adler träumt, der Jäger von dem Wolf, während die Schlange entweder Gefahr bedeutet oder ihren Schützling zum Zauberer weiht[1]. Bei den Blackfeet geschieht dasselbe, wenn jemand seinen zukünftigen Lebenslauf erfahren will[2]. Wir würden sagen, wenn er seine Lebenslaufbahn wählt, befragt er sein Unbewußtes. Bei den Mandan hat jeder Erwachsene seinen Schutzgeist[3], ebenso bei den Teton, hier rettet der Schutzgeist seinen Schützling vor den Feinden, manchmal dadurch, daß er ihn in einen Vogel verwandelt[4]. Manchmal kommen bei solchen Gelegenheiten auch die vom Bewußtsein verpönten Regungen zum Durchbruch. Bei den Omaha sind die minqu genannten homosexuellen Männer heilig oder »mysterious«, weil sie unter dem Einfluß des Mondwesens stehen[5]. »When a young Omaha fasted for the first time on reaching puberty it was thought that the Moon Being appeared to him holding in one hand a bow and arrows and in the other a pack strap such as the Indian women use. When the youth tried to grasp the bow and arrows the Moon Being crossed his hands very quickly and if the youth was not very careful he seized the pack strap instead of the bows and arrows.« Dadurch war sein Schicksal besiegelt. »In such a case he could not help acting the woman, speaking, dressing and working just as Indian women used to do«[6]. Im allgemeinen hat jede Vision bei den Weiheriten der Omaha ihren bestimmten Inhalt, so bedeuten Falken Kriegsglück usw. Manche versuchen, den homosexuellen Regungen, die sich im Mond-Traum manifestieren, zu widerstehen und benützen dabei die bekannten Formen des »männlichen Protestes«. Sie überkompensieren die feminine Tendenz durch eine heldenhafte Einstellung. Einer wird ein berühmter Kriegshäuptling, bis eine Eule ‹die innere Stimme› schreit »Der Führer ist ein mixuga!« ‹Homosexueller.› »Ich habe getan, was kein mixuga vollbringen kann« antwortet der Häuptling stolz. Aber es ist alles umsonst. Er kommt nach Hause und kleidet sich wie eine Frau und spricht wie eine Frau. Einem anderen gibt man in seiner Vision die Wahl zwischen Lanze und Kriegsaxt.

[1] J. Parkman: The Jesuits in North America. 1870. LXIX—LXXI. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 373, 374.

[2] Mc. Clintock: The Old North Trail. 1909. 352, 353.

[3] Dorsey: Siouan Cults. Bureau Am. Ethn. XI. 507, 508.

[4] Dorsey: Ebenda. 475.

[5] Die in der Mythologie häufige Auffassung des Mondes als Symbol der Bisexualität ist wohl auf die infantile Vorstellung vom Mond als Podex zurückzuführen. Vgl. J. Sadger: Über Nachtwandeln und Mondsucht. 1914. 27.

[6] Dorsey: Siouan Cults. Report of the American Bureau of Ethnology XI. 378. Vgl. ebenda 467, 500, 516.

Er erinnert sich, daß die Axt die männlichste aller Waffen ist, wählt daher diese, doch wie er nach Hause kommt, hat sich die Axt in eine Sense verwandelt[1]. In einem anderen Fall war die Lösung des Konfliktes der Selbstmord[2]. In allen diesen Bräuchen erscheint uns die Pubertät als die Lebensepoche, welche die geschlechtliche Objektwahl sowie die Richtung der individuellen Sublimierung, kurz die ganze Entwicklung der Psychosexualität determiniert.

Totem und Individualtotem.

Ein Ethnologe würde vielleicht die Einwendung machen, daß diese Manitus nicht bloß Schutzgeister und Außenseelen, sondern auch »individuelle Totems« sind. Sie werden nicht selten vom Vater auf den Sohn vererbt[3], die »amerikanische Hypothese« hat ja sogar die Ableitung des Totemismus aus dem Manituglauben versucht[4] und auch Frazer weist die Analogien zwischen beiden in überzeugender Weise nach[5]. Diese Einwände sind vollkommen berechtigt und wir werden nun versuchen, auf diesem Pfad weiterzugehen und die so gewonnene Einsicht in unser System einzufügen. Das Problem des Totemismus, der Streitapfel der ethnologischen »Parteien«, hat ja endlich eine befriedigende Lösung erfahren durch die psychoanalytische Forschung, die das Totemtier als Vater-Symbol, das Totem-Töten als Äquivalent des Vatermordes aufgezeigt hat. Freud sagt in seiner bahnbrechenden Arbeit, daß der Totemismus der Primitiven und dessen infantile Wiederkehr bei den Kulturvölkern in zwei wichtigen Merkmalen übereinstimmen, und zwar in der vollen Identifizierung mit dem Totemtier und in der ambivalenten Gefühlseinstellung gegen das Totem. »Wir halten uns also nach diesen Beobachtungen für berechtigt, in die Formel des Totemismus den Vater an Stelle des Totemtieres einzusetzen. Wir merken dann, daß wir damit keinen neuen oder besonders kühnen Schritt getan haben. Die Primitiven sagen es ja selbst und bezeichnen, so weit noch heute das totemistische System in Kraft besteht, den Totem als ihren Ahnherrn und Urvater. Wir haben nur eine Aussage dieser Völker wörtlich genommen, mit welcher die Ethnologen wenig anzufangen wußten und die sie darum gerne in den Hintergrund gerückt haben. Die Psychoanalyse mahnt uns im Gegenteil, gerade diesen Punkt hervorzusuchen und an ihn den Erklärungsversuch des Totemismus zu knüpfen«[6]. Bekanntlich

[1] Die Sense ist das Werkzeug der Frau.

[2] Fletcher and la Flesche: The Omaka Tribe. 1911. XXVII. Report, Bureau Am. Ethn. 131–133.

[3] Frazer: Totemism and Exogamy. III. 1910. 412, 415, 424, 434, 452.

[4] Vgl. F. Boas: The Secret Societies of the Kwakiutl ‹Report of Nat. Mus. U. S. A.› 1897. 336. Hill-Tout: Totemism, its Origin and Import. Trans. Roy. Soc. Canada. IX. 71. Derselbe: The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia. Ebenda. VII. 6. Siehe die Einwendungen von N. W. Thomas: Man. 1904 und A. Lang: The Secret of the Totem. 1905. 202–215.

[5] J. G. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 449.

[6] S. Freud: Totem und Tabu. 1903. 122.

schließt sich Freud der Darwin- und Atkinsonschen Theorie von der polygamen Urhorde an, in welcher die junge Generation nur durch Tötung des Vatertieres in den Besitz der Weiber kommen kann, also im eigentlichen Sinne des Wortes zum Mann wird. Ein rituelles Survival dieses Tötens und wahrscheinlich auch Verzehrens des Vatertieres[1] ist das feierliche Töten und Verzehren des Tiervaters ⟨Totems⟩, und das später aufgerichtete Verbot, den Vater zu töten und die eigene Mutter zu ehelichen, wird auf das Totemtier und Totemklan ausgedehnt, man darf das Totemtier nicht töten und keines der Weiber der Totemhorde heiraten. Den nächsten Schritt hat dann Reik getan. Ihm ist der Nachweis zu verdanken, daß die Pubertätsriten als Überlebsel des Urkampfes zwischen den Vätern und Söhnen der Horde aufzufassen sind, jedoch stellen diese Riten die tragische Szene, die Ermordung des Urvaters durch die Brüderhorde, in der Umkehrungsform dar. Da die Söhne den Vater ermordet haben, müssen sie sterben, um dann in einer reaktiven Zärtlichkeitsströmung der Väter wiederbelebt zu werden. Daß die Väter in diesen Riten ihre Söhne töten, ist der Retributionsangst zuzuschreiben, es ist ihnen vor der jüngeren Generation bange, da sie ja sehr gut wissen, wie sie es selbst mit ihren Vätern gehalten haben[2]. Ob wir es in Nordamerika mit einer besonders archaisch-primitiven Form des Ritus zu tun haben, welche noch von der retributiven Umkehrung unberührt ist, oder ob diese archaische Form als Wiederkehr des Verdrängten zu verstehen sei, könnte nur eine Spezialuntersuchung entscheiden[3], jedenfalls aber haben wir hier einen Pubertätsritus, in welchem die Jünglinge nicht getötet werden, sondern töten. Das getötete Tier wird dann ihr »individueller Totem«, eine eigene Gottheit, welche den erwachsenen Indianer ebenso schützt, wie es der Vater mit seinem Kinde tut.

Die Art, wie die nordamerikanischen Indianer sich ihre »Guardian spirits« oder »Manitus« beschaffen, muß jeden überzeugen, der die Augen vor den Tatsachen nicht verschließt. Wie der junge Mann in der Urhorde nur durch das Töten des Vatertieres in Besitz der Weiber hat gelangen können, so erwirbt sich der Indianer nur dadurch ein Schutztier, daß er es tötet, und nur, wer sein Schutztier getötet hat, wird als vollwertiger Mann anerkannt[4]. Das »Medizin«tier des Salish-

[1] Vgl. Steinmetz: Endokannibalismus. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien XXVI. 1–60.

[2] Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Die Pubertätsriten der Wilden.

[3] Nachdem ich in meiner Arbeit über den australischen Totemismus die Frage auf einem enger umgrenzten Spezialgebiet untersucht habe, glaube ich jetzt mich für die zweite Möglichkeit ⟨Wiederkehr des Verdrängten⟩ entscheiden zu können.

[4] Der Einwand von Durkheim ⟨Les formes elementaires de la vie religieuse. 1912. 229⟩, daß der Ritus des Manitu-Tötens eine Degenerationsform des Brauches ist, da es sich nur bei fünf Stämmen nachweisen läßt, ist ganz und gar unhaltbar. Wir haben Material von sieben Stämmen, die zu drei verschiedenen Sprach-

indianers erscheint dem Jüngling im Traum, dann muß er es aufsuchen, töten, um aus der Haut sein höchstes individuelles Heiligtum, den Medizinsack, herzustellen[1]. Die Indianer am Thompson River kleiden und schmücken sich nach den Anweisungen, die sie vom Traumgesicht empfangen haben – d. h. sie identifizieren sich mit diesem – und begeben sich so auf den Weg, das Tier aufzusuchen und zu töten. Aus der abgezogenen Haut wird der Medizinsack hergestellt[2]. Der Ottawa sieht im Traume ein Elentier, das ihn ruft: »Komm zu mir«. Nun jagt er so lange, bis er das Elentier tötet, im Innern der zerstückelten Leiche findet sich dann irgend ein Gegenstand – ein Haar oder Steinchen – das er mit großer Sorgfalt aufbewahrt und keinem Sterblichen zeigt[3]. Von diesem hängt sein Jagdglück ab[4]. Bei den Ottawas äußert sich die Ambivalenz auch darin, daß man dem getöteten Manitu sofort ein Fest gibt[5]. Der Manitu wird auch bei den Blackfeet getötet, und niemand anderer als der Besitzer darf den so gewonnenen Medizinsack berühren[6]. Der Omaha sagt von der Vision vier Tage lang niemandem ein Wort, sonst verliert sie ihre magische Kraft ⟨d. h. affektive Bedeutung⟩. Dann vertraut er das Geheimnis einem alten Mann an, von dem es bekannt ist, daß er dasselbe Traumgesicht gehabt hat. Einen Teil des erlegten Tieres bewahrt er auf und das wird ihm nun sein Allerheiligstes. Der Medizinsack ist ihm ein psychisches Kräftereservoir – es gibt ihm Jagdglück, Kriegsehre und einen Blick in die Zukunft[7]. Alle Merkmale sind also beisammen, das Sich-Identifizieren, die ambivalente Einstellung, Tötungsgebot und Tötungsverbot. Das totemistische Verbot findet sich nämlich auch bei den Manitus. Ein Pottawatamie würde eher Hungers sterben, als von dem Tier, welches er als seinen Schutzgeist betrachtet, essen[8]. In den Banks-Inseln – um auch eine nichtamerikanische Parallele

familien gehörig sind ⟨Algonkinstämme: Montagnet, Ottawa, Schwarzfuß, Haaninin. Salishstämme: eigentliche Salish, Thompson-River. Siouxstämme: Omaha⟩. Dazu kommen noch eventuell die Krähen, Ojibway, Assiniboin und Cree, falls sich die Angaben von Catlin auf alle Stämme, die er besucht hat, beziehen. Aber auch das Tabu ist nur bei fünf Stämmen belegt ⟨Pottawatamie, Tinneh, Dakota, Sahaptin, Musquakie⟩ und Durkheim findet deshalb doch nicht, daß es sich um eine verdächtige Neuerung handle.

[1] R. C. Mayne: Four Years in British Columbia and Vancouver Island. 1862. 302. Nach Frazer: Totemism and Exogamy. III. 411, 412.

[2] J. Teit: The Thompson Indians of British Columbia ⟨Jesup North Pacific Expedition⟩. 1900. 320. Frazer: l. c. III. 414.

[3] Vgl. oben über die analerotische Bedeutung ähnlicher Steine bei den Thonga.

[4] Relations des Jesuites. 1637. Quebec. 1858. 50 ex Frazer: l. c. III. 375.

[5] Lettres edifiantes et curieuses. 1781. VI. 172–174. Frazer: III. 382.

[6] Wilson: Report on the Blackfeet Tribes. British Association. 1887. 187 ex Frazer: l. c. III. 388.

[7] A. C. Fletcher and F. la Flesche: The Omaha Tribe ⟨XXVII. Report⟩. 1911. 131. Vgl. auch M. A. Owen: Folk-Lore of the Musquakie Indians. 1904. 67, 68.

[8] W. H. Keating: Expedition to the Source of St. Peters River. 1825. I. 117 ex Frazer: l. c. III, 379. 380.

heranzuziehen — sind die Schutzgeister und Außenseelen der Kinder solche Tiere, die auf magische Weise deren Mütter während ihrer Schwangerschaft beeinflußt haben. Das Kind identifiziert sich vollkommen mit dem Tier[1], zeigt dessen Eigenschaften und hütet sich, davon zu essen. »I inquired into the idea at the bottom of this prohibition of the animal as food and it appeared that the person would be eating himself. It seemed that the act would be regarded as a kind of cannibalism«[2]. Es ist ja beinahe einerlei, ob man den wirklichen Vater oder das Tier, welches als übernatürlicher Erzeuger gilt, verzehrt[3]. Die Dakotaindianer begnügen sich mit einem partiellen oder bedingten Verbot[4], die Dené dürfen ihre Schutzgeister weder essen, noch töten, ebenso die Rukuyen in Französisch-Guyana[5]. Die Sahaptin sind nicht nur in bezug auf Essen, sondern auch bei der Aussprache des Namens Beschränkungen unterworfen[6]. Weitere Parallelen finden sich bei den Ibans in Borneo[7], den Ababua in Kongo[8], in Loango[9], bei den Coras[10] und Kiowas[11]. Dazu halte man noch jene Fälle, in welchen der Vater sein eigenes Schutztier auch auf den Sohn überträgt[12] oder überhaupt die Wahl des Manitu beeinflußt[13], und der Zusammen-

[1] »The people say that she will give birth to a child who will have the characters of this animal, or even, it appeared, would be himself or herself the animal«. W. H. R. Rivers: Totemism in Polynesia and Melanesia. Journ. Anthr. Inst. 1909. 173.

[2] Rivers: l. c. 174.

[3] Das Tier geht in die Mutter ein und so wird das Kind geboren. Rivers: l. c. 173, 174.

[4] S. R. Riggs: Dakota Grammar, Texts and Ethnography. ⟨Contr. to North Am. Ethn. IX.⟩ 219, 220. Dorsey: A Study of Siouan Cults. Report. XI. 444.

[5] Siehe die Quellen bei Frazer: l. c. III. 440, 442, 448.

[6] H. J. Spinden: The Nez Percé Indians. 1908. 249, 263. Über umschreibende Bezeichnungen des Totemtieres siehe Frazer: l. c. I. 16.

[7] Hose and Mc. Dougall: Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 92—94. Dem Iban erscheint z. B. ein Mensch im Traum, der sich in einen Gibbon verwandelt und sagt »töte keinen Gibbon« l. c. Dazu, daß die Tiere eigentlich mit einem Tierkleid bekleidete Menschen sind vgl. oben und J. Teit: The Shuswap ⟨Jesup North Pacific Expedition⟩. 1909. 605, 606.

[8] A. de Calonne Beaufait: Zoolatrie et Totemisme chez les Peuplades Septentrionales du Congo Belge. Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques. 1909. 195.

[9] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. III. 2. 1907. 463, 464. A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1874. I. 183—187. Vgl. auch Derselbe: Ethnographische und geographische Bilder. 1873. 145. Derselbe: Ein Besuch in San Salvador. 1859. 87, 253—258. R. H. Nassau: Fetishism in West-Africa. 1904. 210. Dennett: At the Back of the Black Mans Mind. 1906. 155. Derselbe: Nigerian Studies. 1910. 175—188. Delafosse: Le Peuple Siéna ou Sénoufo. Revue des Etudes Ethn. et Soc. 1909. 17. Wahrscheinlich gehört auch in diesen Zusammenhang Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. IV. 1897. 409 ⟨»Ein Mensch mit einem Hecht-Gott ißt nicht vom Hecht«⟩.

[10] K. Th. Preuß: Die Nayarit-Expedition 1912. I. 193.

[11] H. S. Scott: Notes on the Kado, or Sun Dance of the Kiowa. American Anthropologist. 1911. 373, 374.

[12] Über Vererbung des Individualtotems ⟨Manitus⟩ vgl. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 412, 415, 424, 434, 452.

[13] Siehe z. B. Howitt: Native Tribes. 407.

hang der Erscheinungen ist unverkennbar. Daß das Schutztier in dem Gebot sowie in dem Verbot des Tötens wirklich dem Vater entspricht, ist ja nach alldem nicht zweifelhaft. Um dies aber noch zu bestätigen, wenden wir uns einer Gruppe von Gebräuchen und Anschauungen zu, die dasselbe Motiv in autosymbolischer Umkehrung und in der Retributionsform zeigen, vor seiner Geburt war das Kind ein Tier und wurde von seinem Vater getötet, und dieses Tier ist dann als Kind wiedergeboren. D. h., daß ich meinen Vater töten will, ist ein berechtigter Akt der Wiedervergeltung, da er mich doch schon vor der Geburt getötet hat. Das Tier, das der Vater getötet hat, ist ein Symbol des Großvaters, ist ja das Kind der wiedergeborene Großvater[1]. Brown berichtet von den Ingarda am Gascoyne River: »Mein Gewährsmann sagte mir, sein Vater habe ein kleines Tier, Bandaru genannt, mit dem Speer erlegt und der Mutter zu essen gegeben, die, davon schwanger geworden, ihn gebar. Er zeigte mir ein Zeichen an seiner Hüfte, wo er vom Vater mit dem Speer getroffen wurde, bevor seine Mutter ihn gegessen hatte«[2]. Die Vorstellung kehrt in den Märchen wieder, so bei den Ostscherermissen, wo die Stiefmutter den Vater überredet, den Knaben zu opfern. Aus einem Knochen, den die Schwester in einer hohlen Eiche geborgen und der unter dem Gesange »Mein Vater hat mich geschlachtet, meine Stiefmutter, die Hexe, hat mich gefressen« auf den Vater eine Windel, auf die Mutter ein Sieb wirft, so daß beide sterben, wird er in den Armen seiner Schwester wieder zum Menschen[3]. Daß die im Märchen evidenten feindlichen Regungen auch in Nordwestaustralien vorhanden sind und als solche empfunden werden, beweist die Abwälzung dieser Kindesmordvorstellungen von dem Vater auf einen anderen Mann, den Wororu, der gewöhnlich der Vaterbruder ist und bei den Carriera Namal und Injibandi in diesem Komplex die Stelle des Vaters übernimmt. Dieser Wororu tötet auf der Jagd ein Tier ‹bevorzugt werden Känguruh und Emu› und befiehlt dem Geiste des sterbenden Tieres, eine bestimmte Frau aufzusuchen. Der Geist des Tieres geht dann in eine Frau ein und wird als Kind wiedergeboren. Oder aber der Jäger, der ein Känguruh oder Emu getötet hat, legt dessen Fell beiseite. Dieses verwandelt sich dann in etwas, was wir Geistkind

[1] Vgl. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Couvade.

[2] A. R. Brown: Beliefs concerning childbirth in some Australian Tribes. Man. 1912. 180.

[3] Bolte und Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. I. 420. Das Märchen von dem Machandelboom scheint in seiner Wanderung zu den Tscheremissen seiner Urgestalt wieder nähergerückt zu sein. In den meisten Fassungen sind die Motive verschoben, indem die Mutter das Kind tötet, der Vater es ißt. Eine solche Verschiebung ist vom Standpunkt der Fassungen, in denen kein Knabe sondern ein Mädchen erschlagen wird, verständlich, da die Aggressivität in diesen Fällen auf den gleichgeschlechtlichen Elternteil projiziert wird. Dazu kommt noch die allgemeine Tendenz der Märchen zur Bildung von »Stiefmüttertypen«.

nennen können. Es folgt dem Jäger in seine Hütte, kommt nachts zu seinem Lager, worauf er es zu einer Frau schickt, in die es hineinsteigt[1]. In Westafrika sagen die Kagoro, daß die Seele des getöteten Tieres in den Kindern des Töters wiedergeboren wird »as is shown by the fact that more than one case has been known of a child being born with marks of wounds exactly like those received by his father or mother when fighting with an animal, or by the animal itself killed before the child's birth«[2]. Nun wollen wir aber die vorausgeschickte Deutung ergänzen und den verlorenen Anschluß mit der Hauptrichtung unserer Untersuchung wiederherstellen. Vor der Geburt, im Jenseits, war das Kind ein Tier, d. h. also, es ist es im Unbewußten[3]. Es ist also auch der Manitu, das getötete Tier[4], es ist identisch mit dem Vater[5], mit dem Schutzgeist, der Schutzgeist ist sein Unbewußtes, seine Außenseele.

Infantile Einstellung des Nordamerikaners zu seinem Manitu.

Damit ist aber nichts anderes ausgesprochen als die determinierende Wichtigkeit der infantilen Eindrücke: das Verhältnis des Menschen zu den übernatürlichen Wesen ist präformiert durch das Verhältnis des Kindes zu den Eltern. Tatsächlich ist das Verhältnis des Jünglings zu seinem Schutzgeist ein ausgeprägt infantiles. Dieselben Methoden, die das Kind mit Erfolg zur Erreichung seiner Wünsche den Eltern gegenüber angewendet hat, werden jetzt auf den Manitu übertragen. Der Mandan trachtet seinen Schutzgeist durch Heulen und Weinen zum Erscheinen zu bringen[6]. Auch das fortgesetzte Fasten gehört dazu. Dürfte die letzte Quelle dieser Askese nicht auch in der Verweigerung der Nahrungsaufnahme des trotzigen Kindes zu suchen sein? Bei den Gros Ventre weint derjenige, der einen Schutzgeist sucht, ohne Unterlaß[7]. Auch hier ist die Objektfindung eine Wiederfindung[8], der Vater, das erste Ideal des Knaben, wird wiedergefunden im Schutzgeist. Jedes Knaben Wunsch ist es ja, dem Vater zu gleichen, demnach richtet sich die idealisierte Abspaltung seiner Persönlichkeit

[1] A. R. Brown: l. c.

[2] A. J. N. Tremearne: Notes on Some Nigerian Head Hunters. Journ. Anthr. Inst. 1912. 159.

[3] Eingehender handle ich über diese Vorstellungen in der Arbeit über Totemismus in Australien.

[4] Vgl. die Ansicht der Primitiven, derzufolge sich die Seele des getöteten Menschen oder Tieres im Mörder inkarniert bei Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911.

[5] Zur Identität von Kind und Vater vgl. K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 292. W. Crooke: The Popular Religion and Folklore of Northern India. 1896. I. 179. »The husband after conception by his wife becomes an embryo and is born again of her.«

[6] Wied: Reise in das Innere Nordamerikas. 1839—1842. II. 166 nach Frazer: Totemism and Exogamy. III. 401. Catlin: Manners, Customs and Condition of North American Indians. 1876. I. 172.

[7] Kroeber: Ethnology of the Gros Ventre. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. I. Part. IV. 1908. 223. 224,

[8] Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 82, 83. Vgl. auch Deussen: Sechzig Upanishaden des Veda. 605, 606.

⟨Außenseele, Schutzgeist⟩ nach dem Typus der Vater-Imago ⟨Verhältnis des Manitu zum Totem⟩. Allerdings muß ein Umstand auffallen. Das wiedergefundene Objekt in der sexuellen Objektwahl des Knaben ist ja naturgemäß die Mutter und nicht der Vater. Unerklärlich aber ist dieser Unterschied zwischen dem Geistig-Sozialen und dem Physisch-Sexuellen nicht. Es ist ja ganz naturgemäß, daß die gleichgeschlechtlichen Regungen einer weit schärferen Verdrängung unterliegen wie die Gegengeschlechtlichen, und es ist immer das Verdrängte, welches die Materialien der Sublimierung liefert. Wären die heteroerotischen Regungen in der Befriedigung ähnlich gehemmt wie die homoerotischen, so würden wir von dieser Seite aus einen größeren Zuschuß zum Sublimierungsprozeß gefunden haben[1]. Ein großer Teil der zärtlichen Sublimierung ist als Reaktionsbildung auf die aggressive Komponente des Ödipuskomplexes zu deuten, wird ja das Tier ⟨der Vater⟩ erst dann zum Schutzgeist, nachdem es von seinem Schützling getötet worden ist, ein Weg, der, wie es sich bei näherer Untersuchung wahrscheinlich herausstellen wird, als der typische Weg der Apotheose zu betrachten ist[2]. Auch darf die narzißtische Grundlage des Suchens nach dem Ideal nicht vergessen werden, der Knabe sucht sein eigenes Ich und findet es natürlich eher im Vater als in der Mutter.

Mutter und Baum in den Pubertätsriten.

Charakteristische Unterschiede, aber auch Analogien zeigt eine andere Gruppe von Bräuchen, in denen wir das Wiederaufleben der Erinnerung an die mütterliche Fürsorge der Säuglingszeit finden werden. Frazer sagt: »Now the period of life at which initiation takes place is regularly puberty, and this fact suggests that the special danger which totemism and systems like it ⟨das Verstecken der Außenseele⟩ are believed to obviate is supposed not to arise till sexual maturity has been attained in fact that the danger apprehended is believed to attend the relation of the sexes to each other. It would be easy to prove by a long array of facts that the sexual relation is associated in the primitive mind with many serious perils[3], but the exact nature of the danger apprehended is still obscure«[4]. Der große englische Klassiker der Ethnologie ist hier, wie gewöhnlich, wieder auf richtiger Spur, nur ist es uns durch die Ergebnisse der Psychoanalyse möglich, auch das ans Tageslicht zu ziehen, was ihm noch dunkel bleiben mußte. Die Gefahr, von welcher das Individuum in der Pubertät besonders bedroht wird, ist die der sexuellen Objektwahl, das Ich, als Ur-Objekt der Libido, wehrt sich gegen die heran-

[1] Vgl. Freud: Ebda. 97. Ich unterlasse es, obige Ausführungen, die ich in dieser Form im Sommer 1918 niederschrieb und auf dem Kongreß in Budapest vortrug, im Sinne der neueren Fortschritte der Psychoanalyse zu ergänzen, ⟨ich meine S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921. 87, 88⟩ da ich dies an anderer Stelle einzufügen beabsichtige.

[2] Vgl. vorläufig Grant Allen: The Evolution of the Idea of God. 1897.

[3] Vgl. das Material bei E. Crawley: The Mystic Rose. 1902.

[4] Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 277, 278.

stürmende Gefahr, die ihm von der Objektliebe her droht, es sträubt sich dagegen, einen Teil der Libido an das Objekt abgeben zu müssen, und so wird das überschüssige Libidoquantum in Angst verwandelt. In den Hochzeitsriten tritt uns der Konflikt zwischen der narzißtischen Libido und der Übertragung in vielfacher Weise entgegen[1]. Wenn der Bräutigam bei den Esten sich in die Kammer begibt, um die Braut zu suchen, so liefert man ihm statt der Braut häufig ihren Bruder aus, der in Frauenkleider gesteckt ist. Sie führen ihn in die Stube zum Tanze, aber sobald er erkannt ist, wird er entkleidet und mit Schimpf und Schande weggejagt. Dann gehen sie wieder in die Kammer und nun wird ihnen die rechte Braut ausgeliefert[2]. Der Bruder der Braut in Frauenkleidern deutet die homoerotische Fortsetzung des Narzißmus unter der Maske der Objektwahl an, erst nachdem dieser erkannt und abreagiert ‹weggejagt› ist, kann die richtige heterosexuelle Objektwahl erfolgen. Bei jeder neuen Aussendung der Libido auf ein Objekt liegt die Gefahr der Regression doppelt nahe, darum ist das Umsehen nach dem Elternhaus den Brautleuten untersagt[3]. So wie vor dem Umsehen fürchtet man sich auch vor der Möglichkeit, daß die Seele, die narzißtische Ichliebe, vor der drohenden Gefahr der Objektlibido die Flucht ergreifen könnte. In Celebes glaubt man, daß die Seele des Bräutigams bei der Hochzeit davonzufliegen trachtet, und, um das zu verhüten, streut man gefärbten Reis über ihn[4]. Wir erinnern an das Märchenmotiv der Riesenseele im Ei, es ist immer eine Frau, die dem Riesen sein Geheimnis entlockt, und ihre Liebe wird vom versteckten Narzißmus eben als Gefahr und als heuchlerisch empfunden. Wie Crawley nun richtig bemerkt, können wir aber die Männerweiheriten der Primitiven als Hochzeitsriten in extenso betrachten[5]. Nach dem Abschluß dieser Riten wird ja der Jüngling seine schon längst für ihn bestimmte Frau erhalten. Wenn nun in diesen Riten die ganze Persönlichkeit des Mannes in der Richtung der Objektliebe gleichsam vorwärtsgeschoben wird, so scheint doch auch die Tendenz durchzuschimmern, einen Teil der Persönlichkeit abzutrennen und vor dieser »gefährlichen« Berührung zu bewahren.

In der Pilbarragegend Nordwestaustraliens besteht der Schlußakt der Männerweihe darin, daß die abgeschnittene und getrocknete Vorhaut des Knaben unter der Rinde eines Baumstammes untergebracht wird. »They then express the hope that the youth may flourish like the green tree«[6]. Bei den benachbarten Stämmen

[1] Über Objektwahl auf narzißtischer Grundlage in den Hochzeitsriten siehe Róheim: Spiegelzauber. 1919. 93.

[2] Schroeder: Hochzeitsbräuche der Esten. 69.

[3] Samter: Geburt, Hochzeit und Tod. 1911. 147.

[4] R. Schmidt: Liebe und Ehe in Indien. 1904. 400.

[5] Crawley: Mystic Rose. 371.

[6] J. G. Withnell: The Customs and Traditions of the Aboriginal Natives of North Western Australia. Roebourne. 1901. 10.

wird dieser Teil, der mit dem innersten Wesen des Individuums so eng verbunden ist, entweder vom Eigentümer selbst gegessen oder von den Verwandten unter der Rinde eines großen Baumes untergebracht[1]. Bei den Unmatjera ist es der Knabe selbst, der im Dunkel der Nacht seine Vorhaut in der Baumrinde versteckt. Nur gewisse Vertrauenspersonen dürfen den Baum, in welchem die Vorhaut aufbewahrt ist, kennen, und das Geheimnis wird besonders vor den Frauen sorgfältig gehütet. Wie Frazer sehr richtig bemerkt, scheint in der Unmatjeraüberlieferung, daß die Ahnen ihre Vorhäute in ihren Nanjabäumen aufbewahrten, »a pregnant hint«, zum tieferen Verständnis dieser Riten zu liegen[2]. Diese Nanjabäume sind nämlich die Aufenthaltsorte der Kindergeister, die dort den Zeitpunkt ihrer Wiedergeburt erwarten[3]. Der ausgeschlagene Zahn ist natürlich in demselben Sinne ein Libidosymbol wie die abgeschnittene Vorhaut, seine Rolle in diesen Riten ist von der Bedeutung Vorhaut nicht verschieden. Am Darling River wird der Zahn unter die Baumrinde, in einen Baum, der an einem Wassertümpel wächst, getan, wenn die Rinde darüber zuheilt oder der Zahn ins Wasser fällt, ist alles gut, wenn aber der Zahn so herausfällt, daß Ameisen darüber kriechen, so bekommt der Jüngling einen wehen Mund[4]. Ähnlich bei den Itchumundi am Westufer des Darling, der Junge birgt den ausgeschlagenen Zahn zusammen mit seinen ausgerissenen Schamhaaren in der Rinde eines Baumes, dessen Wurzeln in einen Wassertümpel reichen[5]. Bei den Gnanji kommt der ausgeschlagene Zahn nicht in einen Baum, sondern in einen Wassertümpel und diejenige, die ihn dort unterbringt, ist die Mutter[6]. Am Goulburn River sieht man eine ungewöhnliche Anzahl abgestorbener Bäume. Jeder tote Baum repräsentiert ein Mitglied des erloschenen Stammes. Die Zähne werden bei der Initiation ausgeschlagen und der Mutter übergeben, sie verbirgt die Zähne in der Rinde eines jungen Gummibaumes. Im Falle nun die Person, welcher der Baum auf diese Art gewidmet ist, stirbt, wird vom Fuße die Rinde abgestreift[7]. Die Arunta und Kaitish werfen den ausgeschlagenen Zahn in die Richtung des «Alcheringa-Lagerplatzes der Mutter[8], bei den Kamilaroi[9] und bei den Gringai[10] bewahrt die Mutter den ausgeschlagenen Zahn des Knaben auf

[1] E. Clement: Ethnographical Notes on the Western Australian Aborigines. Internationales Archiv für Ethnographie. 1904. XVI. 11.

[2] Frazer: Totemism and Exogamy. IV. 184.

[3] Spencer and Gillen: Native Tribes, 123, 132. Derselbe: Northern Tribes. 341.

[4] F. Bonney: On some Customs of the Aborigines of the River Darling, New South Wales. Journ. Anthr. Inst. XII. 1884. 128.

[5] Howitt: l. c. 675.

[6] Spencer and Gillen: Northern Tribes. 594.

[7] R. Oberländer: Die Eingeborenen der australischen Kolonie. Globus. IV. 281. B. Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 61.

[8] Spencer and Gillen: Native Tribes. 455. Northern Tribes. 589.

[9] J. Frazer: The Aborigines of New South Wales. 1892. 14.

[10] Howitt: l. c. 575.

»wohl als symbolischen Ersatz des ihr endgültig entrissenen Knaben«[1]. Ähnlich sagt auch Spencer, daß der Zahn wahrscheinlich andeuten soll, daß der Jüngling nun »has passed from the control of the mother into the ranks of the men«[2]. Wir dürfen also die Vermutung aussprechen, daß der Baum ⟨und Wassertümpel = Fruchtwasser⟩, der in diesen Riten neben der Mutter oder mit ihr vikariierend auftritt, wohl ein symbolischer Ersatz der Mutter sein dürfte[3].

Frazer meint, die abgeschnittenen Körperteile dienen dazu, um die Wiedergeburt zu ermöglichen[4]. Gewiß ist diese Deutung auch richtig, aber nur, wenn man sie als reaktive Bildung zur Verdeckung des ursprünglichen Sinnes auffaßt. Wenn die alten Leute den Jungen etwas abschneiden, so heißt das soviel, daß sie sie wegen der begangenen Inzestsünde kastrieren wollen. Mit der Kastration wäre ihnen aber eben die Möglichkeit einer neuen Zeugung, d. h. der physischen Wiedergeburt, genommen. Im Bewußtsein tritt dann diese Tendenz in der Umkehrungsform hervor, nicht Feindschaft, sondern Liebe zu den Jungen, nicht Kastration, sondern Erleichterung der Zeugung ⟨Wiedergeburt⟩[5]. Bei den Mungarai wird das von der Subinzisionswunde hervorströmende Blut gesammelt und von der Mutter des Knaben in einem hohlen Baum oder Wassertümpel gebracht, und zwar an einem solchen Ort, wo ein »Mungaini« ⟨Totemzentrum⟩ ist, d. h. wo die Totemahnen in der Urzeit »Geistkinder« hinterließen, die dort ihrer Wiedergeburt harren[6]. Da aber die unbewußten Strafen regelmäßig zugleich eine Befriedigung der verpönten Triebe enthalten, so wird in der Inzeststrafe auch eben der Inzest symbolisch wiederholt: die abgeschnittene Vorhaut gehört der Mutter oder man versteckt sie in einen Baum, dem Muttersymbol. Von dieser Befriedigungsseite des Symptomes aus gewinnt dann die Reinkarnationshypothese wieder eine Bestätigung: die Vorhaut im Baume, der Mensch wieder im Mutterleib, bedeutet eben die Wiedergeburt.

In Mexiko wird Tamoanchan, der Ursprungsort des Menschengeschlechtes, das »Haus des Herabkommens«, der »Ort, wo die Kinder gemacht werden«, oder »Ort, wo die Blumen stehen«, durch

---

[1] Róheim: Spiegelzauber. 1919. 11. Anm. 5.

[2] Spencer and Gillen: Native Tribes. 455.

[3] Zu Mutter und Baum vgl. oben über die Projektion des Uterus in die Natur und Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psychoanalysis. II. 1921. 173.

[4] Frazer: Totemism and Exogamy. IV. 181.

[5] Vgl. die Erklärung des Auferstehens der Knaben in den Pubertätsriten bei Reik: Probleme. I. 1919.

[6] Spencer: Native Tribes of the Northern Territory. 1914. 168. Der Wassertümpel ist für alle anderen Frauen außer der Mutter tabu, man glaubt aber, daß das Blut die Wasserlilien ⟨Blume = Kind⟩ zum Wachstum bringt. Bei den Granji wachsen die Wasserlilien, wo die Vorhaut der Knaben begraben wurde. Spencer and Gillen: Northern Tribes. 594.

einen gebrochenen Baum, aus dessen Wunde Blut fließt, symbolisiert[1]. Dazu halte man die Sagen von dem Ursprung des Menschengeschlechts aus Bäumen[2], ferner eine andere Sitte, die im strengsten Sinne des Wortes eine Parallele zu der obenbesprochenen darstellt. Bei den Keiinsulanern wird die Nachgeburt als Bruder des Kindes betrachtet und in einem Baum untergebracht, damit sie von dort aus ein wachsames Auge auf die Schicksale des Bruders haben soll[3]. In Watubela wird sie unter einem Kokosbaum begraben[4]. In Mecklenburg schüttet man die Nachgeburt an die Wurzel eines jungen Baumes, dann wächst das Kind mit dem Baume[5]. Bei den Baganda wird die Nachgeburt als »Zwilling« ⟨mulongo⟩ des Kindes betrachtet und von der Mutter des Kindes, falls es ein Knabe ist, unter einem Baum begraben, aus dessen Früchten Bier gebraut wird, wenn ein Mädchen, so wählt die Mutter einen Baum, der eßbare Früchte trägt[6]. Die Nachgeburt, welche aus der Mutter Schoß gekommen, wird von der Mutter unter einer zweiten symbolischen Mutter untergebracht. Der »sympathetische« Zusammenhang zwischen Kind und Baum ist die Sympathie zwischen Kind und Mutter[7]. Die Riten bei der Geburt symbolisieren den primären Gefühlszusammenhang, den Urnarzißmus des Embryo[8]. Bei der Männerweihe soll die Loslösung der Libido von der Mutter durchgeführt werden, aber diese Loslösung kann nur stattfinden, indem man auch den regressiven Strebungen der Vergangenheit Rechnung trägt, die abgeschnittene Vorhaut oder der ausgeschlagene Zahn werden als Symbole der Infantilpersönlichkeit dauernd der Mutter übergeben. Im Unbewußten jedes Menschen steckt noch das Kind, das sich von der Mutter weder loslösen kann noch will, und so ist die Außenseele am sichersten unter der treuen Obhut der Mutter. Diese Außenseele ist natürlich auch gleich der Libodo, beziehungsweise jenen Libidokomponenten, die ewig bei der Mutter verankert bleiben[9],

[1] Reitzenstein: Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis. Zeitschrift für Ethnologie. 1909. 652. Seler: Gesammelte Abhandlungen. II. 1032, 1059, 1065.

[2] Mannhardt: Wald und Feldkulte. 1904. I. II. Frobenius: Weltanschauung der Naturvölker. 1898. Derselbe: Zeitalter des Sonnengottes. 1904. »Rohrursprungsmythen«.

[3] Frazer: The Magic Art. 1911. I. 186.

[4] Riedel: De Sluik- en Kroeshaarige Rassen tuschen Selebesen Papua. 1886. 208.

[5] Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 43.

[6] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 57, 62, 63.

[7] Siehe über diese Riten Róheim: Beiträge zum ungarischen Volksglauben. 1920. ⟨Ung.⟩

[8] Vgl. Tausk: Über die Entstehung des Beeinflussungsapparates in der Schizophrenie. Int. Zeitschrift f. Psychoanalyse. V. Heft. 1.

[9] Es ist ja die Vorhaut, die man in den Baum versteckt. Die Battaks glauben, daß die wirkliche Seele, welche die Kinder zeugt, in der Nachgeburt steckt ⟨J. G. Frazer: The Magic Art. 1911. I. 194. Anm. 1.⟩, das Zeugende ist also jener Teil des Körpers ⟨der Libido⟩, welcher länger wie die anderen in der Mutter verweilt.

und diese infantilen Komponenten der Persönlichkeit sind es, die vor den Gefahren des Geschlechtsverkehres zur Mutter flüchten. Im Gegensatz zum väterlichen Schutzgeist ist die mütterliche Außenseele im wesentlichen ein Symbol der Passivität[1], ihre Blicke sind nach der Vergangenheit, nach dem Infantilen gerichtet, die des Schutzgeistes nach der Zukunft ‹nach der Lebenslaufbahn›. Beim Schutzgeist ist die Rolle des Ichs und des Vorbewußten, bei der Bildung der Vorstellung nicht zu übersehen. Der Gegensatz zwischen männlich und weiblich ist also hier wie in der prägenitalen Organisation ein Gegensatz zwischen aktiv und passiv. Jetzt wissen wir auch, warum das bewegliche Tier eine Verkörperung des Vaters, die unbewegliche Pflanze ein Symbol der Mutter bildet, es ist ja in der ganzen Natur so eingeteilt, daß die männliche Keimzelle die weibliche aufsucht und nicht umgekehrt. Daß die Männer in der Urgesellschaft überall Jäger, die Frauen Pflanzensammler sind, ist wohl nicht, wie man es im Sinne des »historischen Materialismus« deuten könnte, die Ursache, sondern eine Parallelerscheinung zu den religiösen Gebilden, die wirkliche Ursache für beide Gebiete liegt in der psychophysischen Veranlagung der Geschlechter[2].

Zusammenfassung der Ergebnisse.

Wir kehren nun zu der Frage zurück, die wir uns am Ausgangspunkt unserer Untersuchungen gestellt haben, nämlich: inwiefern sind die Freudschen drei Hauptstufen in der Entwicklung der Libido auch ethnologisch-phylogenetisch nachweisbar? und beantworten diese Frage wie folgt: Der autoerotischen Phase mit ihren erogenen Zonen und Libidobesetzungen des Körpers entspricht die aktiv- und passiv-magische Bedeutung eben dieser erogenen Zonen, die magische Bedeutung ist die Erogenität, die Summierung dieser Partialtriebe ist die Körperseele. Der Selbstverdopplung der narzißtischen Phase entspricht die Eiizierung der so summierten Triebe in dem Eidolon, der Seele als losgelöstem Ebenbild des Menschen. So entsteht die Verdopplung der Welt in Seele und Körper, sie ist nichts anderes als eine Objektivierung der inneren Spaltung zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip. Der dritten Stufe, der Objektwahl, entspricht a) nach dem narzißtischen Typus: die Projektion der Persönlichkeit in Schutzgeist und Außenseele und die Introjektion eines Teiles der Umwelt im Vorstellungskomplex »Tier im Menschen«, b) nach dem Anlehnungstypus: das Wiederauffinden der väterlichen Imago im Schutzgeist und das Schutzsuchen der Außenseele bei der Mutter ‹Baum etc.›. Die psychische Entwick-

[1] Siehe Freud: Drei Abhandlungen. S. 60.

[2] Manche Biologen neigen zur Auffassung, daß das männliche Geschlecht eben aus einer »katabolischen« Einstellung des Körpers entstanden wäre, so daß wir hierin die entwicklungsgeschichtliche Rechtfertigung der Symbolik der prägenitalen Organisationsstufe zu erblicken hätten: »If this assumption is correct maleness and femaleness are merely a repetition of the contrast existing between the animal and plant«. W. J. Thomas: Sex. and Society. 1913. 3, 4.

lung aber ist ein Kontinuum und hinter den Vorstellungen finden wir als treibende Kraft das Gegensatzpaar: Lust-Unlust.

Wenn wir noch weiter gehen wollen und uns darauf berufen, daß die Wiederherstellung eines früheren Zustandes an sich schon lustbetont ist und daß das Ziel des Lebens der Tod, also die Rückkehr in den Leib der Mutter ist, werden wir auch begreifen, wieso wir die Seele, also das Lustprinzip, mehrfach als den Embryo deuten konnten. Freud vermutet, daß der Wiederholungszwang des Sexualtriebes so zu deuten sei, »daß die lebende Substanz bei ihrer Belebung in kleine Partikel zerrissen wurde, die seither durch die Sexualtriebe ihre Wiedervereinigung anstreben«[1]. Dann hätten wir aber in dem Geburtsakt, wo zwei Lebewesen, die bisher miteinander verwachsen waren, auseinander gerissen werden, die ontogenetische Wiederholung jenes kosmischen Vorganges der Entstehung des Lebendigen[2]. Damit wäre auch das libidinöse Streben des Sohnes nach der Mutter als ein Beispiel des Wiederholungszwanges und zugleich, wie Ferenczi dies in einer noch unveröffentlichten Studie auffaßt, als Prototyp des Sexualverkehrs überhaupt zu verstehen. In dem Sexualverkehr wird dann diese Wiedervereinigung ‹nach Ferenczi› auch erreicht, wenigstens ein Teil des Mannes, die Keimzelle, gelangt, in die Vagina zurück. Dann dürfen wir aber doch zur Synthese fortschreitend zwei scheinbare Kontraste unter je einer Einheit subsumieren. Das erste dieser Gegensatzpaare ist ja das von Ichlibido und Objektlibido. Dem Narzißmus ‹Ichlibido› ist ja das Streben nach dem verlorenen Zustand der größtmöglichen Glückseligkeit und Ungestörtheit, welches das Individuum einst im Embryonalleben kannte, eigen. Das vornehmste Objekt der männlichen Objektwahl wiederum ist die Mutter, also streben eigentlich sowohl Ichlibido wie Objektlibido dasselbe an, beide wollen zurück zur Mutter. Ähnlich verhält es sich auch mit den jüngsten »dualistischen« Ideen Freuds, welche berufen sind, den naturphilosophischen Hintergrund zu den Erfahrungen der Psychoanalyse abzugeben. Hier hätten wir das Ich oder dynamisch die Todestriebe, die zurück ins Anorganische wollen, und die Libido, die Lebenstriebe, die dieser Tendenz kräftig entgegenarbeiten[3]. Wieder glauben wir, auf eine Einheit hinter dem Konflikt hindeuten zu müssen[4]. Wenn die Geburt dem Zerreißen des Anorganischen ‹Entstehung des Lebens›

[1] S. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 55.

[2] Ebenso auch in der Befruchtung, die Keimzelle trennt sich vom Manne.

[3] Vgl. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 36ff.

[4] Diese Einheitstheorien heben aber natürlich die Bedeutung des objektiv wahrnehmbaren Gegensatzes, Konfliktes, der Erscheinungen absolut nicht auf. Auch Felszeghy: Panik und Pan-Komplex. Imago. VI. 1 gelangt auf anderem Wege zu vielfach ähnlichen Ergebnissen. Wir können uns übrigens nicht verhehlen, daß diese Einheitstheorien ihre Entstehung eben dem Lustprinzip verdanken, die Zweiheit, der Gegensatz, ist eine Störung, wir wollen sie eben wegdeuten.

entspricht und die Sexualtriebe eigentlich die Rückkehr in den Mutterleib in den Zustand vor der Geburt anstreben, so tun sie ja dasselbe wie die »Todestriebe«, nur auf eine höhere Organisationsstufe des Stoffes transponiert, ‹zurück ins Anorganische = zurück zur Mutter›, und sie können als eine jüngere Variante der Todestriebe[1] angesehen werden.

Wäre die Vorstellung von der Mutter Erde doch mehr als ein Gleichnis?[2]

---

[1] Siehe Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 36.

[2] Die Mutter wird als Erde symbolisiert, weil das Organische aus dem Anorganischen, wie der Mensch aus der Mutter, entsteht. Die Übertragung von der Mutter auf die Erde ist eine scheinbar progressive, in Wahrheit aber ist sie ‹unter der Herrschaft des Wiederholungszwanges› phylogenetisch-regressiv. »Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, denn ihm bist du entnommen. Denn Erde bist du und zu Erde mußt du wieder werden.« Genesis. III. 19.

BUCHDRUCKEREI
CARL FROMME
GMBH. / WIEN V.